Proprio la riflessione della filosofa spagnola ha mostrato come l'esistere e l'agire all'altezza del sogno comportino, intanto, che sia interrotta la catena sacrificale e, inoltre, che l'intenzionalità del cuore, della coscienza e dell'anima sia rivolta a una promessa. Una promessa che, comunque sia pensata la sua fonte, è indirizzata a tutti, cosicché nessuno se ne può appropriare trattando gli altri come strumenti da utilizzare senza scrupoli o come nemici da distruggere. Se ci guardiamo intorno e vediamo come agiscono attualmente i soggetti più visibili della storia presente – dagli stati alle multinazionali, dai gruppi terroristici agli eserciti regolari, dalle istituzioni religiose al sistema dei *media* –, ci rendiamo conto del fatto che il loro modo di vedere e di agire non è affatto più realistico di quello che deriverebbe dalla fedeltà al «sogno» nel senso zambraniano; tutti questi soggetti sembrano anzi preda di un incubo, di una profezia di sventura che attivamente cercano di realizzare. Recuperare il senso del sogno e della promessa non vuol dire agire come fanatici invasati che pretendono di avere la verità; vuol dire al contrario assumere la consapevolezza del limite, accettare la finitezza della propria posizione con un respiro che impegna verso tutti e verso la verità. Chi di essa rivendica il possesso dimostra già di non aver incontrato alcuna verità e di essere preso in un sonno senza spiragli di visione. Da questo punto prospettico è possibile percepire la differenza tra una società capace di sentirsi attratta dal suo sogno[6] e invece una società che, come quella globalizzata, è intrisa d'angoscia. Quest'ultima, con la sua visione allucinata, sa solo imporre al futuro la maschera sacrificale di una crescita materiale illimitata, al cui servizio dovrebbero porsi tutti a qualsiasi costo, e nel contempo sen-

[6] Penso, ad esempio, a quella parte di India che sognava l'indipendenza dall'impero britannico come un evento da preparare con l'amore politico nonviolento; a chi sognò un Sudafrica libero e ha continuato a farlo, lavorando per la riconciliazione nella giustizia una volta caduto l'*apartheid*; alla primavera del 1968 in molte parti del mondo; ai sogni di quanti, negli anni Settanta, riconoscevano nei folli, nei bambini, nei reclusi e nei poveri degli esseri umani da liberare e non avevano né desiderio né tempo di darsi al terrorismo. L'ermeneutica zambraniana del sogno mi sembra particolarmente efficace, come strumento di lettura, per discernere la valenza della cultura politica di opposizione tra la fine degli anni Cinquanta e quella de-



te avvicinarsi dall'avvenire catastrofi sociali e naturali, senza vedere quelle già in atto. Imparare a sognare conferisce a chiunque la vera memoria del futuro e permette anche di apprendere l'umiltà, la pazienza, la fedeltà, la misericordia, la fiducia fondamentale per affrontare ogni giorno la vita.

Da un punto di vista teoretico, la via seguita da Zambrano costituisce a mio giudizio un'importante integrazione alla prospettiva di quanti, da Heidegger a Marcel, da Ricœur a Derrida, da Marion a Godbout e a Caillé, hanno cercato di rileggere la condizione umana, nei suoi vari aspetti, entro l'ottica delle relazioni di dono.[7] Tale prospettiva è stata sviluppata anche sul piano metafisico, dove il dono risulta essere il riferimento chiave per pensare la relazione tra l'origine della vita e i viventi.[8] Ma di per sé la struttura interpretativa che correla origine donante, vita donata e viventi donatari appare fragile e troppo ritagliata sulle relazioni quotidiane di dono, se non viene collocata e rivista entro un orizzonte ermeneutico più complesso, come quello rappresentato dal campo semantico del sogno e della promessa. Una simile integrazione, per un verso, suggerisce allo sguardo filosofico di preservare una distanza più appropriata tra il polo della relazione dei viventi con il mistero della loro origine e il polo delle esperienze interpersonali di dono. Per altro verso, tale integrazione delinea una direzione per pensare con maggiore senso della complessità l'ipotetica intenzionalità dell'origi-

gli anni Settanta, tra giacobinismi armati e deliranti, da un lato, e sognatori generosi che intanto cambiarono quel che poterono senza torcere un capello a nessuno. Figure come quelle di Giorgio La Pira, Lorenzo Milani, Danilo Dolci, Mario Lodi, Gianni Rodari, Franco Basaglia, Mario Tommasini, per restare nell'ambito del nostro paese, restano esemplari di come si possa sognare proseguendo il risveglio e traducendolo lucidamente in vita nuova, senza cadere nel delirio.

[7] Per un quadro sintetico in merito rinvio all'ottima sintesi critica offerta da Sergio Labate nel libro *La verità buona. Senso e figure del dono nella filosofia contemporanea*, Cittadella editrice, Assisi 2003, e ai saggi raccolti nel volume di AA.VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, a cura di G. Ferretti, I.E.P.I., Pisa-Roma 2003. Sullo stesso argomento ricordo anche quanto ho proposto nei libri *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella editrice, Assisi 1996 e *Il dono del senso*, Cittadella editrice, Assisi 1999.

[8] Ho approfondito tale questione nel volume *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 2004.

ne e i diversi stati ontologici in cui si sviluppano le rispettive posizioni esistenziali di tutti coloro che sono coinvolti in questa relazione metafisica: l'origine stessa, il mondo, la vita, gli esseri umani. La categoria del sogno è preziosa nell'evidenziare dinamicamente l'interazione tra questi stati ontologici e coscienziali; quella della promessa è preziosa per tentare di riconoscere il senso della relazione originaria di dono e per intuire, nell'origine, quello che Zambrano chiama l'amore preesistente. Poiché infatti già il più semplice riferimento al dono chiama in causa l'esistenza di un'intenzionalità di bene o comunque amorevole, la semantica della promessa serve a specificare la qualità e i modi di una simile intenzionalità.

Occorre poi soffermarsi anche sull'analisi zambraniana della dialettica tra la vita e gli esseri, secondo un approccio che conserva una peculiarità di sguardo da non assimilare semplicemente a questa o quella scuola di pensiero. La filosofia dell'autrice è stata spesso qualificata come una variante dell'esistenzialismo,[9] il che tuttavia comporta a mio avviso il rischio di perderne la ricchezza e la novità. L'originalità di questa concezione supera i confini della fisionomia classica dell'esistenzialismo perché giunge a una ridefinizione metafisica del senso della condizione umana che va al di là non solo della tradizione logico-deduttiva prevalente nella filosofia occidentale, ma anche dei termini ontologici ancora presenti nella filosofia esistenzialista, per la quale l'*essere* resta spesso una categoria teoretica decisiva. Zambrano ha dato uno sviluppo originale allo spostamento concettuale dall'ontologia in senso classico alla filosofia della vita e degli esseri, spostamento già delineato, com'è noto, sia da Ortega y Gas-

[9] Per questa lettura si può vedere ad esempio il saggio di C. Ferrucci, «María Zambrano: un esistenzialismo estetico», in AA.VV., *Il pensiero di María Zambrano*, a cura di L. Silvestri, Forum, Udine 2005, pp. 161-174. Invece la proposta, avanzata da Rosella Prezzo, di leggere l'opera zambraniana come una *«filosofia nel segno della pietà»* (R. Prezzo, op. cit., p. 16) coglie sì uno dei sentimenti di fondo che accompagnano la riflessione di Zambrano, ma dimentica che per lei la stessa pietà è ancora una forma dell'amore tragico e non compiuto. La pietà assunta come unica cifra riassuntiva oscurerebbe la fondamentale corrente generativo-maieutica del suo pensare. Infatti Prezzo tende poi a considerare la dinamica radicale della nascita semplicemente come «sintomo e simbolo» (ibidem, p. 121) della liberazione dal patire e della speranza in essa.



set che da Miguel de Unamuno. In questa ridefinizione dello sguardo metafisico ciò che l'ontologia classica ha chiamato «essere», secondo la conformazione reciproca tra logica e metafisica che sfocia appunto in una concezione logica dell'universalità, ora viene riconosciuto come vita, il che dischiude un'universalità di tipo notevolmente diverso.

L'essere dell'ontologia tradizionale, infatti, risulta astratto, in sé non contraddittorio e vincolo di non contraddittorietà per ogni sua declinazione particolare; esso è nel contempo originario e supremo, ma anche sommativo di tutte le differenze che lo specificano e ne sono ricomprese. La vita, invece, si mostra concreta, attraversata da contraddizioni, irriducibile al concetto e alle sue leggi in quanto misteriosamente articolata secondo leggi più profonde, che vanno al di là della stessa biologia. Il rimando fondativo all'essere consente e persino invoca il rimando dialettico al nulla. Ma solo come propria negazione concettuale e come oggetto di un divieto assoluto, a dimostrazione della propria esclusiva esistenza reale. Viene ammesso soltanto il non-essere relativo e determinato che serve a identificare le forme ridotte e molteplici di essere, gli enti. La vita invece, da parte sua, non può escludere il confronto con la morte e deve affrontarla ogni giorno. È la lotta che la vita sostiene non per ripetersi identica, ma per generare esseri e per essere, in essi, trasfigurata. Quindi la vita e la morte si affrontano non come lo fanno l'essere e il nulla. Mentre questi possono svolgere da soli la loro dialettica logica, vita e morte, per affrontarsi, hanno sempre bisogno di interagire con altre forze: il bene, il male, l'umanità, il mondo, l'Altro divino, immaginato, negato o realmente esperito.

Queste linee teoretiche sono rintracciabili facilmente in Ortega e, in una chiave anarchico-tragica, sono proposte anche da Unamuno. La via originale di María Zambrano si lascia riconoscere, su questo sfondo comune, nel ricomprendere la correlazione tra vita, essere, verità, umanità, divinità e mondo entro la chiave paradigmatica del legame tra nascita e sogno. Solo quando si è pervenuti alla chiave offerta dalla consapevolezza metafisica di tale legame si può davvero comprendere che cosa ci sia in gioco nell'alternativa non tanto tra l'ontologia razionale in senso classico e una filosofia della vita – in una famiglia eterogenea di pensatori qua-

li Dilthey, Nietzsche, Bergson e gli stessi Ortega e Unamuno –, quanto tra quell'ontologia e il pensiero maieutico. Direi anzi che Zambrano è una pensatrice metafisica[10] proprio nella misura in cui non è una filosofa della vita, se quest'ultima in tale ottica viene immaginata quasi fosse una realtà assoluta che si origina e si spiega da sé. Non è neppure una filosofa della natalità, in un senso rintracciabile per esempio nel pensiero di Hannah Arendt, dove l'essere nati biologicamente rappresenta già quel *novum* umano che poi dovrà esprimersi nell'azione. Ma non si considera, in Arendt, il soggetto come una gestazione prolungata e tendente a un compimento che lo trasfiguri. Quella di Zambrano è invece propriamente una filosofia della nascita, dove quest'ultima è posta nella luce del sogno e della sua promessa.[11]

Il tradizionale pensiero dell'essere – un'ontologia costruita su basi esclusivamente logiche – può rimanere ambivalente o reticente dinanzi al confronto tra vita e morte e anche a quello tra bene e male.

Anzi, per così dire, sembra fatto apposta per restare neutrale in quanto superiore a simili alternative. Se prende posizione lo fa identificando il polo positivo di queste alternative con l'essere, senza fare i conti con il fatto che né la morte né il male si lasciano addomesticare nel meccanismo della vittoria logicamente garantita dell'essere stesso sul nulla. A tale indocilità si aggiunge quella tipica della vita, che travolge il confine della non contraddizione e implica per i viventi la contraddizione primaria e costante del patire. Nell'ottica metafisica tradizionale in Occidente, il pensiero è dell'essere e l'essere del pensiero: la controversia tra idealismo e realismo è una lotta interna a un pensare che parte da sé e torna a sé. Al contrario, un pensiero della vita sognata e degli esseri riguardati nel loro sforzo di nascere fino in fondo non può essere né ambiguo né reticente rispetto a bene e male, verità e menzogna, vita e morte: deve prendere po-

[10] Sul valore metafisico della filosofia zambraniana si veda il saggio di J.L.L. Aranguren, *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga 1983.

[11] Per il confronto tra Arendt e Zambrano rinvio a R. Prezzo, op. cit., pp. 113-118.



sizione contro la morte e a favore, oltre che della vita stessa, di ciò che la suscita e la chiama a trasfigurazione. Infatti questa forza d'attrazione è agli antipodi della morte e non solo del nulla ad un tempo evocato ed escluso dall'ontologia.

Il pensiero della vita e degli esseri, in quanto pensiero della nascita e del compimento, è sin dall'inizio chiamato a una fedeltà che lo mette in movimento, che lo espone al patire e al partire, cercando senza garanzie di riuscita e, anche, lasciandosi cercare dalla meta che lo attrae. Vive, questo pensiero, nella sproporzione magnetica tra il pensare, la vita e ciò che supera entrambi e li interpella, invitandoli altrove. Sproporzione che si sperimenta come una tensione non opzionale, bensì viscerale, o, che è lo stesso, spirituale: il concetto resta imprescindibile, ma entra ora nell'orizzonte della spiritualità della nascita e della vita vera. La filosofia non viene abbandonata in quanto sarebbe inadeguata, se ristretta all'uso logico delle categorie, ma viene coltivata fino in fondo, fino a divenire sapienza della vita e dell'amore, poiché senza la vita interrogata, compresa e patita, amata e amante, la verità non può essere cercata né può interpellarci.

L'altra conseguenza rilevante del modo zambraniano di concepire la questione ontologica seguendo l'idea dell'intreccio originario e generativo tra la vita e gli esseri sta in una traduzione antropologica e insieme in una pluralizzazione dell'ontologia. Non c'è «l'essere» in sé, ci sono gli esseri, in una pluralità innumerevole eppure qualitativa, fatta delle singolarità e della loro possibile comunione. Non si tratta dunque di una pluralità quantitativa assurda di enti tanto numerosi quanto irrilevanti o interscambiabili. L'essere di ogni vivente diventa allora una categoria creaturale, antropologica ed esistenziale che soprattutto dice il modo unico dell'esistere di una persona e del suo esprimersi, del suo viaggio verso una destinazione all'altezza di una libertà più che intellettuale in quanto è viscerale, spirituale, patica e poetica.

Questa inedita dislocazione antropologica della categoria dell'essere orienta e sviluppa originalmente una consapevolezza metafisica effettivamente condivisa non solo dall'esistenzialismo, ma anche da diverse correnti della filosofia del Novecento. Mi riferisco all'idea per cui ciò che la tradizione metafisica classica chiamava «l'essere» può avere accessibili-

tà per noi solo muovendo dalla cognizione antropologica che riconosce il soggetto umano come vivente relazione con l'essere stesso. Zambrano si spinge oltre: più che affermare questa tesi, lei coglie l'essere come l'oscura e nascente realtà singolare della persona nel suo tendere al proprio compimento: l'essere riuscito oltre il sortilegio della storia tragica; l'essere felice, sororale o fraterno, filiale in ogni caso; l'essere in comunione e senza più sacrificio, libero dall'invidia radicata nell'angoscia di non essere Dio. «Essere» è ciascuno di noi. Tale identità paradossale non si attua in un assetto statico, attraverso una stabilizzazione proiettiva che in effetti è la premessa spazio-temporale dell'identità pensata come proprietà e autopossesso. Ogni individuo è un essere e questo essere è un divenire aperto, dolente, minacciato, desiderante, delirante, appassionato, pensante, attratto a nascere fino in fondo, a diventare veramente persona in una comunione con tutti gli esseri, con tutte le persone, con il mondo, con il Dio che non si lascia pensare né nominare come essere o come vita.

Se la vita genera gli esseri dal suo seno, la fonte della vita stessa attende la loro trasfigurazione e invita gli umani a farsi viaggiatori volontari della propria vocazione, esseri creativi non secondo una potenza indiscriminata e fatale, bensì secondo la creatività poetica di chi risponde a chi lo ha sognato, desiderato, suscitato. Ma poiché questa fonte originaria e futura resta misteriosa, invano identificata dagli ateismi e dalle religioni, l'autocoscienza umana e la conoscenza della realtà devono imparare a riconoscere le sue rivelazioni anche al di fuori dei confini del sapere metodologicamente garantito, lì dove l'essere unico e la vita universale possono mostrare qualche tratto di sé indipendentemente dalle condizioni di certezza che vorremmo avere. Il sogno, questa esperienza di trascendenza dal sonno, nel ritiro fisiologico del soggetto in uno stadio vitale apparentemente ridotto al minimo, rappresenta per Zambrano non tanto un vissuto psichico inconscio, quanto una condizione ontologica rivelativa e propulsiva. Per questa ragione l'analisi del sogno, la sua «fenomenologia», è un crocevia antropologico essenziale di portata filosofica e spirituale, oltre che psicologica. Un crocevia che permette di giungere alla considerazione del senso del tempo, a ripensare il modo d'essere dell'anima, a leg-



gere più lucidamente i sentimenti e i valori, a riconoscere il profilo e il profumo della vita vera.

La ricerca di questa forma riuscita della vita è l'intenzionalità permanente della scelta della filosofia e poi del suo sviluppo originale da parte dell'autrice. Esilio e delirio, come si è visto, non sono momenti di passaggio verso un esito naturalmente positivo, in una sorta di tragitto dialettico che dal male giunga al bene. Sono esperienze reali di isolamento, sradicamento, abbandono, equivoco, confusione, dispersione, dissidio tra la persona, le sue istanze essenziali e la vita che conduce. Sono l'errare collettivo entro lo spazio tragico della storia sacrificale. Con tutti i destini di infelicità, le morti irredente, le vittime inconsolate, le distruzioni di questa storia. Tuttavia la quantità assurda e l'esorbitante antisenso del patire non risolvono, né di fatto, né di diritto, la vita universale, l'esistenza umana e la loro eventuale verità. Il male non riesce a cancellare ciò che continua ad attirare il desiderio e la speranza, a suscitare l'amore e la sua purificazione, a dare luogo a frammenti di umanità e all'avvento di liberazioni dove la condivisione del bene prende il posto dello scorrere del sangue.

La prospettiva per ora pressoché vuota eppure non irreale di una vita vera si schiude forse proprio quando le esperienze negative, i «no» subìti,[12] stanno quasi per convincerci del nulla, della vittoria del male e dell'assurdo. La speranza, che si ostina a considerare quel vuoto come il luogo del possibile avvento del bene che non è ancora, si rifugia, dinanzi al cattivo presente, «nel dubbio se questo possa essere proprio tutto».[13] L'antropologia testimoniale dell'esilio e del delirio, riconosciuto e così guidato verso la guarigione, dà espressione al silenzioso richiamo della nostalgia. È qualcosa di intimo per ciascuno e al tempo stesso di universale, è l'attesa di un compimento sconosciuto che attrae come sempre fa, nel cuore umano, la prospettiva del ritorno. Non si tratta di regressione, ma di ritorno a una vita mai sperimentata e a cui pure sentiamo oscuramente di apparte-

[12] «Il "No": tutti ignoriamo quel che significa fino a quando non siamo passati attraverso l'esperienza del negativo» (DD, 15, 16).

[13] Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 327.

re. Se la nostalgia abbandona la speranza, se si spezza la fiducia che la sosteneva, allora essa si tramuta in un'angoscia potente, in grado di saturare ogni sentimento e anche la ragione. In tal caso non si combatte più, anzi all'angoscia si aderisce e dall'interno della sua prospettiva deformante si guarda ogni cosa credendo di vedere più realisticamente. Se invece la nostalgia resiste fedele a ciò che richiama il suo desiderare, se lascia vivere in sé l'attesa e nell'attesa la confidenza nella felicità possibile, allora si apre uno spiraglio per giungere a un'altra luce e a un altro sguardo. L'evento del risveglio della persona e il cammino dell'imparare a vedere hanno a che fare con questa capacità di resistenza, con la forza di non rinnegare il nostro essere attesa.

Le acquisizioni offerte da María Zambrano sul piano della critica alla visione religioso-sacrale e alla logica sacrificale, così come quelle di ordine metafisico e antropologico legate alla concezione del sogno, della promessa e della dialettica tra vita, esseri e nascita, devono essere ora vagliate, per trovare una giustificazione teoretica attendibile, alla luce dell'elaborazione del metodo stesso della sua filosofia. Si potrà stabilire così in che modo questa autrice segua un proprio metodo che resta di natura filosofica, il che impedisce di catalogarla come una scrittrice estetizzante, vagamente mistica e neoromantica.

## L'idea di metodo

È vero che l'intera opera della filosofa spagnola è comprensibile e si fonda a partire dall'intuizione mistico-sapienziale che coglie nell'esistenza umana la presenza nascosta del divino e vede implicata nel nostro tentativo di nascere la stessa avventura della nascita di Dio. Un'intuizione tutt'altro che evidente e credibile per molti. Si tratta perciò di chiarire come questo senso del divino e della vita nascente siano stati esplicati e approfonditi attraverso la via della riflessione critica sino a delineare una ricomprensione dello statuto della filosofia stessa. Una fonte essenziale per considerare l'opera zambraniana da questo lato è *Notas de un método*, pubblicato nel 1989. Qui, nel trac-



ciare un bilancio della sua ricerca rispetto a ciò che è essenziale dell'esperienza di verità della filosofia, l'autrice ne evidenzia la musicalità, il fatto per cui il soggetto umano e la verità possono giungere a con-sentire. Per questo le *note* sul metodo non sono annotazioni, ma note musicali, perché il metodo è tale, in filosofia, se costituisce la via della consonanza tra la verità e la persona che la cerca e anche perché la melodia è, per la filosofa spagnola, l'espressione del senso nella discontinuità, nella temporalità, nel divenire della vita (cfr. NM 12, 30). Il pitagorismo per primo aveva colto questo paradosso del cammino del sapere: esso in quanto cammino deve farsi «metodo», ma senza poter controllare le tappe, il ritmo e l'esito del viaggio. Il vero metodo vive di affidamento, non di controllo. Poi però, come Zambrano s'impegna sempre a fare, la filosofia esercita la sua specifica responsabilità nel testimoniare riflessivamente ciò che accade in tale affidamento e su questo versante deve giustificare la sua esperienza.

Mentre gran parte della tradizione filosofica, in Occidente, ha identificato l'esperienza della verità nel pensare, sino a credere che l'attività del pensiero fosse già, interamente e autonomamente, esperienza, in realtà questa è antecedente a ogni metodo e irriducibile al solo pensiero. È vero che il pensare, a suo modo, è un esperire, ma lo è veramente se si correla alla totalità dell'esperienza che coincide con l'esistenza. Perciò la filosofia deve ogni volta riportare il metodo acquisito alle rivelazioni della vita e, nel contempo, tornare a dire ad altri il senso e le implicazioni di queste rivelazioni. L'esperienza filosofica si dispiega lungo un arco che comprende i momenti seguenti: apertura alla verità ed elaborazione di un primo metodo; incontro con la verità stessa e «conversione» sino a ricevere un metodo ulteriore; trasformazione del soggetto conoscitivo e testimonianza che indica ad altri quanto si è esperito giustificando la credibilità del proprio dire; nuove correlazioni tra le successive scoperte e la loro chiarificazione riflessiva. Assumere fino in fondo questo metodo in filosofia è un compito essenziale, eppure in gran parte disatteso. Zambrano allude qui al progetto di «una metafisica sperimentale, che renda possibile l'esperienza umana senza pretese di totalità» sottolineando però che un simile sapere «deve ancora nascere» (NM, 26, 42).

Il punto determinante per lei sta nel fatto che l'autentico metodo della conoscenza filosofica è comunque «un cammino ricevuto» (NM, 30, 45), è il dono di un'attrazione che la verità esercita sul soggetto cercante più che una somma di regole epistemologiche e procedurali. Se si prende sul serio l'idea secondo cui il metodo, più che essere costruito dal soggetto, è ricevuto e lo è come frutto dell'azione della verità su di noi, si può pensare che il cuore di una filosofia stia nel suo nucleo passivo-maieutico. Essendo esposti a questa azione siamo trasformati e attratti in un cammino in cui arrivare a vedere e a vedersi significa arrivare a nascere. Non siamo tanto noi a far nascere la verità, quanto è essa a far nascere noi. Il che indica come, quando un pensiero è realmente aperto alla verità vivente e le si affida, la sua forma finale dipenda più dagli effetti di tale affidamento che dalla volontà del soggetto. Se poi consideriamo come questa attrazione si configuri nella filosofia zambraniana ruotando costantemente attorno alla storia della relazione tra Dio e l'umanità, si dovrebbe parlare di una maieutica reciproca. Gli esseri umani nascono alla verità divina, ma nel contempo la verità divina in essi ospitata giunge compiutamente a nascere. Lo sguardo mistico dell'autrice non coglie solo il dato fondamentale e permanente secondo cui dove c'è una creatura umana, lì c'è già anche la realtà divina oscuramente presente; riconosce inoltre che in tale correlazione ontologica il cammino della nascita riguarda anche Dio, come fu intuito nella tradizione mistica in particolare da Meister Eckhart.

Questa comprensione del metodo della filosofia porta a ritenere, proprio quando si guarda retrospettivamente alle esperienze di verità avute, che la conoscenza come scoperta e incontro avviene attraverso immersioni nella realtà della verità da cui si è attratti nella vita. Il termine «immersione» non allude solo a un generico essere attirati interamente altrove rispetto a dove si era all'inizio, ma si riferisce a precisi spostamenti del modo di vedere le cose. Sottolineo anzitutto quell'immersione che porta dalla sfera epistemologica del pensiero puro a quella di una conoscenza vissuta con tutto l'essere personale. Nella relazione con la verità è in gioco la persona intera, non sono coinvolte solo le sue facoltà conoscitive. Per questo il pensiero di Zambrano si delinea, in modo originale, come una filosofia dell'esistenza nascente, anche se travalica i confini della scuola esistenzialista. Una maieutica, più che una versione dell'esistenzialismo. In tale impostazione il rigore logico diventa un elemento al servizio del rigore esistenziale, quello che consiste nel dire nel modo più chiaro possibile ciò che effettivamente accade nella relazione con la verità vivente e nell'evitare di dire ciò che non è espressione reale di questa esperienza facendo ricorso a costruzioni concettuali puramente immaginative. Al tempo stesso questo dire si sviluppa in dialogo con la tradizione filosofica, ossia con la testimonianza di quanti hanno narrato filosoficamente la loro esperienza della verità. Ecco il limite e la ricchezza rivelativa della filosofia. Per dire una simile esperienza essa deve far maturare una costellazione semantica, una lingua le cui categorie tipiche sappiano indicare i significati della stessa verità nella maniera più fedele possibile.

Paradossalmente è appunto su questo piano che anche il pensiero dell'autrice fa suo un nucleo della prospettiva fenomenologica, se la consideriamo non tanto come una teoria trascendentale che fonda la corretta percezione dei fenomeni, quanto l'itinerario della costruzione di un linguaggio adeguato all'*eidos*, ossia al significato essenziale della realtà e della verità nella dialettica del suo darsi e non darsi, del suo farsi visibile e insieme del suo persistere come invisibile. Per capire questo accostamento occorre, intanto, porre in risalto nella fenomenologia non tanto il fenomeno (termine che rimanda alla percezione empirica), quanto l'*eidos*, la forma essenziale, la struttura di significato. Lo sguardo fenomenologico non si risolve nel descrivere la realtà esistente immediatamente per come si presenta; esso punta, piuttosto, a riconoscere l'essenza di un fenomeno anche quando essa è data di fatto solo parzialmente e talvolta in modo contraddittorio oppure sfocato. Tra le apparenze, l'attenzione fenomenologica sa seguire il filo di quelle che rimandano al significato essenziale, senza disperdersi dietro alle apparenze contingenti che invece lo deformano o lo sminuiscono. Proprio per questo la fenomenologia non è un positivismo intento a descrivere i fenomeni come meri fatti. È una semantica critica impegnata nella fedeltà all'esperienza di ciò che è «essenziale». In quanto semantica essa ope-

ra per giungere a dire legittimamente, in categorie pregnanti, l'essenza che in parte si manifesta nei fenomeni già evidenti e in parte va riconosciuta oltre la loro immediatezza. Lo sguardo del pensiero «vede» appunto perché riesce a nominare con parole appropriate ciò che gli si presenta.

Zambrano tenta precisamente di fare questo, elaborando o risignificando termini la cui pregnanza sia in grado di mostrare, di far vedere e di riconoscere ciò che è essenziale in una dinamica della vita o in una certa realtà. Ecco allora l'uso specifico di parole come nascita, disnascita, delirio, sacro, amore, Dio sconosciuto e altre ancora. Un simile orientamento, nel far valere l'intenzionalità eidetica della fenomenologia, si sviluppa però prendendo distanza dal piano della compresenza percettiva tra coscienza e fenomeno che è invece costitutivo per Husserl. Vedere l'essenziale è possibile solo facendo un cammino, affidandosi, inseguendo le rivelazioni della vita e, soprattutto, coltivando in sé la memoria dell'origine, cioè della verità che fonda e alimenta la vita stessa. Dall'ideale metodologico di un vedere sovrano ci si sposta verso la visione in quanto esperienza di relazione reciproca. Già nella riflessione di *El sueño creador* l'autrice aveva affermato:

> colui che nasce esce a vedere e a essere visto. La filosofia ha dimenticato che il vedere alla maniera umana è inseparabile dall'essere visto; che nessuno guarda mai, fosse anche nella solitudine di un paesaggio deserto, nell'ultimo e più recondito rifugio, quando si trova perduto, senza sentirsi al tempo stesso visto. Una fenomenologia della visione metterebbe immediatamente in evidenza questo originario sentire, inscindibile da qualsiasi vedere, che nel mondo primitivo, negli stati paranormali e poetici si rivela, e l'ansia di cancellare questo sentirsi visti, rimozione che la coscienza e l'abitudine assicurano affinché il vivere sia cosa facile, il più facile possibile. Il vedere, lo stare vedendo, è in realtà il termine della relazione vissuta, dell'esperienza vitale completa, vedere- essere visto; guardare-essere guardato. E, al contrario, per rimanere fermi a vedere, per guardare senza altra intenzione se non quella di vedere, bisogna dimenticarsi di sé, imparare a non sentirsi, fermare il tempo, abbandonando quella soglia della nascita, del momento che precede la nascita o l'ingresso in qualche comunità, in qualche luogo dove bisogna comparire con una propria immagine e un proprio aspetto già definiti. Per decidersi a vedere bisogna «dis-essere» in qualche modo, bisogna abbandonarsi e lasciare in sospeso la causa, la questione e il conflitto su chi si è (SC, 38, 42-43).



Lasciando sullo sfondo la relazione per cui il vedente viene visto, Husserl ha preteso di presentificare l'intero campo della verità, come se ogni cosa e ogni significato si dessero qui o ora dinanzi al nostro pensiero considerato come una sfera di soggettività assoluta. In tal modo egli ha rinunciato precisamente alla ricerca dell'origine, decisione rovinosa per la filosofia perché così essa si immunizza dall'attrazione che l'origine stessa esercita sull'essere umano, sulla memoria e sulla speranza.

> La prima forma di visione si dà guardando all'indietro, volgendo lo sguardo alle spalle. Husserl indica il presente come il luogo temporale della conoscenza, che così è presentificazione. Accade allora, e quando accade non è certo senza legittimità – necessità e senso –: si tratta della ricerca della presenza della trasparenza di un frammento di vita o di una conoscenza già avuta, separata dalla sua origine, dal punto di partenza. Ed è chiaro che, una volta che si rinuncia all'incontro con il punto di partenza, una volta che l'origine non fa sentire la sua attrazione, anche il futuro come ultima dimensione temporale cessa e appare il presente come unica dimora (NM, 81-82, 88-89).

La ricerca dell'«essenza» e della verità deve invece passare per la memoria, la quale non è tanto un insieme di ricordi, quanto il legame ontologico con l'origine, legame che si fa sentire nel patire la nostra trascendenza, nello sperare, nello sforzo di riportare in vita e di dilatare grazie a una nuova luce il senso di ciò che di volta in volta riusciamo a comprendere. Quando la fenomenologia è esercitata come presentificazione torna a riproporsi il dogma della filosofia deduttiva e idealista: l'identità dell'essere con il pensare. Come se questo potesse ricomprendere interamente quello e persino produrlo. Per Zambrano la memoria in cui deve radicarsi la conoscenza è uno stare sospesi al divenire della relazione con l'origine sino a farsene attrarre. È correlazione vivente del passato e del futuro. Infatti, la memoria siamo noi, è il no-

stro essere in quanto espressione originale e libera dell'origine stessa. In questa prospettiva riemerge la funzione peculiare della memoria, che è la «funzione maieutica di nutrice e madre del pensiero» (NM, 83, 90). Oltre il solo ricordare, che potrebbe anche darsi come mera facoltà della mente di un soggetto isolato nel suo ripercorrere ciò che ha vissuto, la memoria è ontologica perché è già in sé legame con l'origine e, come tale, coinvolge l'intero nostro essere nel suo divenire. In quanto memoria dell'origine è memoria del futuro.

Mentre Husserl ha lasciato tutto questo da parte, facendo del pensiero una pura attività di presentificazione, con Max Scheler la fenomenologia ha saputo riportare lo sforzo di vedere al divenire della vita e alla sua forza fondamentale, l'amore. È stato infatti Scheler a porre il problema della posizione dell'uomo nel mondo e, in rapporto alla questione dell'origine, a qualificare la riduzione fenomenologica come un superamento degli atteggiamenti vitali che comportano chiusura alla verità. In tal modo egli ha saputo radicare nuovamente ogni effettiva conoscenza nel dinamismo dell'amore. Pertanto, se il pensiero di Zambrano incrocia e assume in sé un nucleo della fenomenologia, ciò accade in rapporto alla versione fornitane da Scheler, non invece risalendo all'impostazione husserliana e alla sua impostazione cartesiana.

Strettamente legata al movimento dell'immersione per attrazione della verità che conduce la filosofa spagnola dal pensiero «puro» sino all'essere della persona e al suo viaggio nella vita è poi una seconda forma di immersione, quella che va dal distacco analitico alla compassione. «Com-passione» significa sentire il patire umano e, in esso, il patire di Dio. Non si tratta tuttavia solo di un sentire doloroso. È anche entrare nella passione amorosa di Dio imparando a umanizzare il nostro amore. Ed è, inoltre, un sentire che chiede di cercare con uno sguardo micrologico, per usare la pregnante espressione di Benjamin, ossia di esercitare l'attenzione verso ciò che sarebbe considerato inessenziale e trascurabile. Proprio per questo la forma più illuminante di compassione è, in fondo, la speranza. Nonostante i suoi deliri e la sua mancanza di chiarezza ultima, la speranza sa apprezzare ciò che è piccolo e incompiuto, nel presentimento per cui la verità escatologica della condizione creatu-



rale non è la morte, o il nulla, ma un compimento che trasfigura e libera definitivamente le esistenze, anche quelle travolte. Da questo punto di vista quella zambraniana è essenzialmente, non meno di quanto si può dire per Ernst Bloch o per Gabriel Marcel, una filosofia della speranza.

Proprio il riferimento alla profondità ontologica della compassione mostra che il movimento di attrazione che spinge e ricapitola tutta l'opera di Zambrano è quello che riporta l'umano al divino e che da questo ritorna a quello. Entro tali coordinate, nondimeno, non prende corpo tanto quella che nell'architettonica tradizionale delle discipline filosofiche si chiamerebbe una filosofia della religione, né tanto meno una teologia, quanto una filosofia dell'amore. Al centro dell'attenzione dell'autrice, più che una teoria sull'uomo e su Dio, c'è il dinamismo di trascendenza e correlazione che vive e sempre rinasce nell'amore. Chiarire l'amore a se stesso: questo è il compito che chiede al pensare di restituirci il senso del divenire umano e del divenire divino nel loro controverso e comune destino.

Inoltrandosi in questa direzione di ricerca e di testimonianza, la filosofa spagnola tende a concentrare la sua attenzione sull'esistenza personale, riguardata nel suo sforzo di nascere e di vedersi, e sull'esistenza comune dell'umanità, sul *noi* che ci riporta alla condizione umana universale. Per tale ragione si trovano meno, in lei, analisi e riflessioni sulla concreta relazione io-tu e sull'esperienza della radicale alterità dell'altro incontrato appunto in quanto *tu* e con il suo nome proprio. D'altra parte, l'autrice sottolinea continuamente l'elemento decisivo del riconoscimento dell'altro come «tu»: la sua unicità, la sua irriducibilità all'«altro generico». In ogni caso l'istanza etica fondamentale del suo pensiero va rintracciata, per un verso, lì dove il discorso affronta il problema della liberazione politica del cammino dell'umanità in una storia che non sia più sacrificale. Per altro verso, essa può essere individuata nell'indignazione e nella non rassegnazione dell'autrice di fronte a tutto ciò che consegna la realtà umana al limite dell'impotenza, della morte, del nulla.

Una concezione dello statuto e del metodo della conoscenza filosofica come quella presentata da Zambrano suggerisce di considerare la filosofia come una forma di vita, an-

ziché come un sapere *standard* con regole e procedure predefinite. L'impostazione metodologica dell'autrice si comprende meglio, pertanto, se si prova a considerare quali siano i movimenti essenziali della vita di una filosofia, così come questi a loro volta, grazie a tale impostazione, si profilano in maniera più nitida.

## Il cammino della filosofia

Si può pensare a un idealtipo che dia un profilo presumibile della struttura del cammino di una filosofia non come se esso si realizzasse così, alla lettera, con una cronologia e una dinamica uguali per tutti, bensì come figura di una continuità che a un certo punto e poi in momenti diversi viene sconvolta e trasfigurata dall'evento dell'incontro con la verità. In una sequenza ideale avremmo, all'inizio del percorso filosofico, l'esperienza di una crisi del senso, con la percezione della necessità di un quadro esplicativo del reale che sia completamente diverso da quello che si è ereditato dalla tradizione. Di qui un progetto che si nutre di una serie di fonti e le fa interagire elaborando nuove categorie, temi, interrogativi e risposte. A un certo punto, però, ha luogo l'incontro con la verità anzitutto nella forma dell'ingresso in una nuova oscurità, quella di un grembo spirituale. Un grembo che permette l'uscita, che per il filosofo o la filosofa coincide con il prendere la parola per esprimere il senso compreso e per partecipare in prima persona al dialogo con la verità stessa. Si giunge infine a dare un'elaborazione e una qualificazione della prospettiva così delineatasi cercando, se se ne ha il tempo, di approfondirla ulteriormente.

Mi soffermo brevemente sulle caratteristiche di questi momenti. L'inizio della filosofia non mi sembra pensabile né come unico né come univoco. Possono spingerci alla ricerca sia lo stupore, che il dolore; sia la necessità di avere un orientamento per esistere e per convivere, che la luce derivante da una rivelazione. Per molti un tratto particolarmente ricorrente nelle esperienze e negli eventi generatori di sapere filosofico è quello del vivere in una situazione di impotenza, da cui sorge l'impulso a ricostruire sulle macerie o a cercare, essendosi scontrati con l'impossibile, un altro possibile. Si pensi a come la crisi del sapere tradizionale sia stata propulsiva nelle filosofie trascendentali, da Descartes a Kant a Husserl. In proposito vorrei riportare qui quanto ha scritto Zambrano ricordando la sua reazione alla dichiarazione paterna per cui l'avverarsi del suo sogno di bambina – diventare un giorno un cavaliere – non sarebbe mai stato possibile per una donna: «quando mi resi conto che di fatto non potevo essere niente, incontrai il pensiero, incontrai quella che chiamavo e continuo a chiamare filosofia».[14] Da questo inizio segnato da una *crisi* esistenziale e culturale, dunque muovendo da una sorta di ferita evidente o segreta che ci impone una situazione di impotenza, la ricerca filosofica si costituisce dotandosi di una sua fisionomia.

Ma la ferita non è solo un'offesa, è un'apertura grazie alla quale lo sforzo di conoscenza può scoprire le sue fonti e attingervi proiettandosi oltre lo spaesamento iniziale. Nello stesso tempo l'arco del pensiero si tende all'indietro, verso le sue fonti, e in avanti, facendosi progetto. La filosofia, le cui parole vengono dopo l'origine, dopo l'oblio, dopo le emozioni fondamentali, si pone anzitutto come progetto di senso, lì dove «senso» vale soprattutto come ordine del mondo e dei suoi significati. «Dopo l'origine» significa: dopo che la nascita del rapporto misterioso con l'origine stessa della nostra vita è avvenuta, ma senza coscienza alcuna da parte nostra, paradossalmente senza che noi fossimo «presenti» nel senso di poter dire un «sì». E se, come dobbiamo supporre, l'origine è vera, se è *verità originante*, allora il rapporto tra noi e la verità precede la filosofia. L'oblio è la condizione della nostra memoria. In tale prospettiva – a meno di non abbracciare quel nichilismo per cui la verità non esiste o, se esiste, non ha mai alcun rapporto con noi – è fuorviante dislocare il rapporto che ci lega a essa in un punto, in un evento isolato e conchiuso. Non appena accogliamo l'idea secondo cui non solo la conoscenza è relazione con la verità, ma tale relazione è costitutiva di ciò che siamo, ci accorgiamo del fatto che dire *relazione* è dire *storia* comune, per quanto essa possa essere ignorata, elusa, dolorosa o disperante e comunque ri-

[14] M. Zambrano, *A modo de autobiografía*, op. cit., p. 8, trad. it. cit., p. 127.

schiosa. Se poi risaliamo a quanto la coscienza può ricordare, forse si arriva a riconoscere che la verità anzitutto s'incontra da bambini. Nel senso che è in quella stagione dell'esistenza che riceviamo e iniziamo a elaborare originalmente l'intuizione del senso del mondo. E il senso ci tocca non al modo di una frase, di un catechismo che ci viene impartito, bensì al modo di un sentire di fondo che ci accompagna, segretamente o portata alla luce, per il resto della vita. Questo è possibile perché, pur primitivi in tutto, da bambini siamo apertura emotiva integrale, mentre da adulti dovremo faticosamente giungere alla rigorosità esistenziale per avere qualche forma di apertura alla verità e, possibilmente, per tornare ad essere questa apertura. Si tratta di mantenersi fedeli all'emozione rivelativa che ci ha fatto vibrare dinanzi alla verità ancora oscura. Perciò ci vuole forza emotiva, oltre che intellettuale, per sapersi mantenere «sospesi» alla verità stessa, insieme fedeli e creativi. Perché la verità è infinitamente più forte di quanto siano le nostre energie e infinitamente più delicata delle parole e dei concetti che noi possiamo usare. Vivere con fedeltà questa sproporzione conferisce il potere di leggere i fenomeni con lo sguardo critico necessario di fronte alla falsità e con l'ironia verso tutto ciò che, essendo finito, si presenta come infinito o, essendo nudo, si presenta come vestisse gli abiti del re. È come uno sguardo di bambino che va conservato man mano che ci si allontana dall'infanzia. Il metodo è l'uscita da essa. Ma un'uscita vigorosa, giovanile, creativa: «ogni metodo salta fuori come un *Incipit vita nova* che si tende verso di noi con la sua inalienabile allegria» (CB, 14, 14).

Ben presto questo inizio vuole trovare sviluppo in una continuità, mentre sperimentiamo che una coscienza che rimanga aderente alla vita e immersa in essa è naturalmente discontinua. Perciò «si determina la disparità, la non coincidenza tra il vivere coscientemente e il metodo ad esso proposto» (CB, 14, 15). La filosofia come progetto, per costruirsi, deve elaborare una modalità di correlazione tra le sue diverse fonti, quindi deve fare del metodo, da risveglio e illuminazione inaugurale, un terreno solido e continuativo. Certo, in questa fase il metodo non è ancora la via in cui si realizza l'incontro con la verità. Ora il metodo è il progetto stesso. Infatti l'assunzione delle fonti si attua in modo ancora inadeguato



e senza che esse possano operare con armonia. L'azione delle fonti – dalla tradizione filosofica al contesto storico cui si appartiene, dagli eventi della propria esistenza alla verità stessa, fonte suprema – potrà dispiegarsi non tanto nell'avvio di una certa prospettiva, quanto nella sua piena maturità. Si tratta dunque di una correlazione solo provvisoria. L'assunzione di queste fonti viene realizzata giungendo a un'autonoma elaborazione teoretica in cui cominciano a delinearsi temi e tesi tipici dello specifico modo di pensare proprio di una certa filosofia. È qui che viene sistematicamente utilizzato lo strumento della logica e delle sue forme argomentative (da quelle puramente formali a quelle retoriche). Ed è qui che si presenta la tentazione dell'introversione metodologica, quella di asservire la verità alla sua organizzazione logica.

In questo primo tratto di strada, quello che va dalla crisi iniziale al progetto, le parole della filosofia provengono in larga parte dalla tradizione precedente, dalla cultura cui il cercante appartiene, dal contesto storico in cui vive, dalle domande dell'esistenza personale. Ma ancora l'«oggetto» cercato e desiderato – la verità – abita altrove. Le parole che usiamo non hanno il potere di raccontarne anche solo un frammento. Piuttosto sono parole-ponte con cui cerchiamo di approdare lì dove immaginiamo che essa abbia dimora. Se in questo sforzo sfuggiamo alla tentazione dell'introversione metodologica, la nostra ricerca rimane esposta all'incontro eventuale con la verità e con quelle sue rivelazioni che chiamiamo «senso». Se e quando avviene, l'incontro mette in discussione proprio il progetto e il suo metodo. La tensione che esplode a questo punto non è necessariamente quella di una contraddizione che punta ad annullare uno dei due poli, metodo e progetto da un lato, verità dall'altro. Può darsi, invece, che il primo tratto di strada sia servito a un'effettiva preparazione all'incontro. E questo accade se si è fedeli all'«oggetto», al fatto che esso chiede di stare sospesi alla sua tensione e, in ciò, di elaborare un metodo adeguato. «Adeguato» non a organizzare la verità, ma a lasciarsi investire dalla sua alterità interpellante. Dalla sua libertà. Lungo questa soglia d'esperienza si gioca la transizione dall'adozione dello schema orientato al possesso di un oggetto sino alla percezione dello scoprirsi in relazione con quel-

l'Altro che è la verità. Quando l'esposizione all'Altro giunge a un incontro riconosciuto, lì ha luogo un'esperienza del mistero della verità stessa nella forma dell'ascolto di un appello. È il dialogo con la verità. Quando l'«oggetto» è vivo e capace di senso serve il dialogo. E come ogni vero dono si riconosce dal fatto che porta un frutto di liberazione per il donatario, così la verità si rivela coincidente con il bene nel conferire al cercante, al suo interlocutore, una liberazione reale da quanto, nel pensiero e nell'esistenza, lo opprimeva o lo portava a opprimere gli altri e la verità.

L'idea del dialogo con la verità induce a immaginare uno scambio verbale, per esempio una dialettica di domanda e di risposta, tra due che si incontrano sullo stesso piano. In realtà, il dialogo con la verità non avviene anzitutto nella forma di una conversazione, né ha luogo perché la verità stessa ci suggerisca le parole più adatte al nostro discorso filosofico. Tale dialogo accade per ognuno come un appello a giungere alla nostra nascita spirituale. Quelle che ci sentiamo rivolte, proprio a noi, come colme di senso sono *parole per nascere*. L'esistenza, in sé, è radicale perché può sussistere in ultima istanza solo grazie al rapporto con l'origine. Ma la coscienza può anche non accorgersene, mantenendosi a lungo alla superficie. Finché lo fa, prima dell'incontro con la verità o anche quando si ostina a ignorarne le rivelazioni, la coscienza stessa procede secondo lo schema alto-basso. Cerca in alto ciò che spiega le cose e se stessa. Il basso, qui, è il basso della superficie. Dunque allo spazio mentale alto-basso manca, in effetti, la profondità e il pensiero gerarchico che procede appunto con questo schema, valorizzando una cosa e umiliandone un'altra senza cogliere correlazioni e radici, non è solo arrogante, è superficiale.

Sottolineando l'esigenza di mettere distanza critica rispetto al modello ascensionale dell'ottica gerarchica, vorrei non tanto perorare la causa dello schema profondo-superficiale come sostituto più adeguato dello schema alto-basso, quanto porre in primo piano il fatto che per vivere una dinamica di nascita nell'esistenza e nel pensiero occorre intanto accedere a un'oscurità feconda e preparatoria, trovando temporanea dimora in un luogo che in un certo senso sia per noi un grembo, una dimensione che nutre esistenza e pensiero, li sottrae



alla superficialità e insieme li prepara a uscire, a emergere sino all'espressione originale, alla pienezza del dialogo e al dibattito pubblico. Questo vuol dire che l'«incontro» con la verità non è un imbattersi orizzontale tra soggetti alla stessa altezza, né un elevarsi sino al punto di vista dell'assoluto con un *conatus cognoscendi*; è per prima cosa entrare in uno spazio. Questa è l'esperienza del mistero della verità: che esso non ci sbarra la strada come l'ignoto interrompe e preclude il sistema di ciò che è noto, ma ci ospita, ci accoglie in sé. Detto nei termini dell'immagine platonica: per uscire dalla caverna bisogna anzitutto abitarci, che non significa tanto trovarcisi di fatto, quanto considerarla un primo luogo d'ospitalità che ci prepara al viaggio. Naturalmente questo «grembo» può essere individuato e interpretato in modi diversi. Figure ed esperienze concrete ne sono, ad esempio, la solitudine, il silenzio, la preghiera, la notte, la comunità, l'esilio, l'abbraccio. Zambrano parla in questo senso soprattutto della solitudine come del luogo che protegge e che spinge oltre. Protegge da quell'invidia ontologica che mi costringe a volere per me l'essere dell'altro trasformando la vita di ognuno nella controfigura di una identità estranea. Così diventa impossibile compiere la propria nascita. Infatti chi è prigioniero dell'invidia vorrebbe diventare uno e non può farlo, poiché è sempre impigliato nell'identità di altri. Se viene accolto nella solitudine, invece, l'individuo può scoprire il proprio volto interiore e trovare un'immagine di sé che sia finalmente vera e inconfondibile. Ed è la solitudine, una volta che siamo purificati dalla tentazione di essere un altro, che ci prepara all'incontro.

Al contrario di una regressione che neghi la crescita, l'ospitalità che il mistero della verità ci accorda libera la nostra facoltà di pensare, permette il dialogo, dona luce. Il grembo non ci trattiene e la parola che ci invita a varcarne la soglia ci costituisce come interlocutori. Così le parole della filosofia possono essere dialogo con gli altri proprio perché rendono partecipabile il dialogo con la verità stessa. Il pensiero e l'essere del cercante vengono liberati. Di qui la «conversione» – giacché l'incontro non lascia il cercante così com'era – che si esprime nell'affidamento, nella corrispondenza, nella testimonianza. Questo salto, però, non è provocato solo dall'«oggetto». Il salto riesce se all'appello del-

l'«oggetto» fa eco una risposta creativa che ha la forza del desiderio e la coscienza della libertà. Qui emerge la creaturalità della filosofia, che è non solo finitezza, ma anche un essere costituiti come liberi interlocutori dell'Altro radicale. Siamo chiamati a vivere secondo creazione e non distruttivamente. Ora il cercante può prendere la parola. La prende perché l'ha ricevuta. In questa parola trova espressione l'essere di chi parla. Perché la liberazione sperimentata non è tanto e solo eliminazione di lacci o di tenebre, ma unificazione di sé. Mi riferisco a quella correlazione intrapersonale per cui l'emozione dell'incontro, il trovarsi accolti nel mistero, il sentire, il pensare, la tensione dell'essere del cercante comunicano tra loro, si visitano a vicenda. Riflettendo su quanto esperito, il cercante sviluppa un metodo di riorientamento dell'attenzione del pensare: si pensi ad esempio alla riduzione che conduce alla visione d'essenza (Husserl), all'atteggiamento micrologico (Benjamin), al silenzio e all'ascolto (Buber, Levinas, Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty), alla trascrizione di ogni passo della filosofia nel codice delle dinamiche della nascita (Zambrano). Questo metodo prende forma stavolta non più in quanto progetto, ma come specifico centro dinamico di correlazione delle fonti. Infatti ora la fonte chiamata «oggetto» – in definitiva: la verità – diviene la misura delle altre fonti. È così che il cercante saluta con piacere la tentazione di farsi misura della verità e accetta che sia questa a misurarlo. Tale riorientamento produce il riconoscimento testimoniale e fondativo della realtà ritenuta essenziale, ossia della verità rivelatasi bene, fonte di luce e di liberazione. Di una realtà che, in ogni caso, è viva e si manifesta come libertà della verità stessa. Proprio per questo il punto di correlazione, da un lato, è irreversibile, ma, dall'altro, va ricercato sempre di nuovo. Ciò accade come quando si tenta di trovare musicalmente un accordo e si fa in modo di entrare in un'armonia che ci comprende.

Questa rapida considerazione, in chiave di tipo ideale, della struttura del cammino della filosofia consente a mio avviso di valutare positivamente non solo l'istanza di legittimità filosofica del pensiero zambraniano, ma anche di svilupparne l'intenzionalità di fondo attraverso un abbozzo programmatico delle linee di una filosofia intesa come maieutica. L'effetto metodologico complessivo del ripercorrere la via dell'autrice consiste nell'invito a pensare in questa direzione e anche ad approfondire lo statuto di una maieutica filosofica che ha trovato nella figura di Socrate e poi in diverse teorie pedagogiche i suoi riferimenti genetici e che tuttavia è tuttora ben lontana dall'essere stata assunta e articolata nel suo pieno potenziale teoretico. Forse uno degli autori più vicini alla direzione seguita da Zambrano è Martin Buber, in particolare lì dove egli mostra che l'educazione è sì un'opera maieutica, ma non nel senso di un mero estrarre potenzialità già tutte custodite nell'individuo, bensì nel senso di un aiutarlo a nascere favorendone l'incontro con le forze educative del mondo che lo attraggono oltre la propria condizione immediata.[15] Nell'ultima parte di questo lavoro, assumendo la lezione della filosofa spagnola e cercando di seguirne la direzione, vorrei formulare sinteticamente quelli che, con enfasi, potrebbero essere definiti *principi* e che, però, preferisco indicare come *criteri* distintivi di una maieutica filosofica ripensata oggi, assumendo l'eredità del Novecento filosofico.

## Lezioni di danza: i criteri per una maieutica filosofica

María Zambrano non ha mai voluto esporre in forma sistematica principi e risultati non solo del suo pensiero considerato come via personale, ma neppure del modello di filosofia che essa comunque configura. Eppure, sulla base del cammino sviluppato sino a questo punto, a me pare adesso necessario tentare ugualmente, su questo versante del valore paradigmatico del cammino zambraniano, una ricapitolazione e una chiarificazione ordinata di quello che ho chiamato l'approccio maieutico. Un tentativo del genere non stona con lo spirito dell'autrice anzitutto perché la sua filosofia non chiede affatto un'ortodossia, né un mimetismo stilistico, tutte cose tendenti a ridurre il suo pensiero a un gergo che ne evocherebbe il movimento originario senza riuscire a pensare e a dialogare con lei. Inoltre, l'intento di esplici-

[15] Cfr. M Buber, *Das dialogische Prinzip*, trad. it. cit., pp. 159-182.

tare programmaticamente le linee della filosofia maieutica è perseguito qui con l'ironia indotta dalla consapevolezza che il metodo della filosofia rimane comunque intraducibile in un elenco di regole *a priori* e in una tecnica immutabile. Resta una sproporzione tra il metodo e le metodologie per cui le seconde non possono risolvere il primo in se stesse. Proprio tale ironia, d'altro canto, non inibisce, bensì accompagna il progetto di una messa a punto che cerca la sua consistenza e la sua validità su un piano distinto e divergente da quello tipico del metodologismo. È il piano nel quale un tipo di sensibilità e di testimonianza si manifesta indicando criteri e condizioni al cammino della riflessione e della ricerca.

Quanto una prospettiva come quella di Zambrano – e ciò vale nel caso di ogni onesto percorso d'indagine – è riuscita a vedere e a comprendere non va cancellato in nome della fluidità infinita della ricerca stessa. Va raccolto e messo in prospettiva affinché possa crescere il grado di lucidità e di validità intersoggettiva della conoscenza filosofica, sino a influenzare l'elaborazione di ulteriori metodologie filosofiche, nel pensiero e nella scrittura. Vorrei pertanto procedere, in queste pagine conclusive, a un'opera di raccoglimento e di orientamento prospettico possibile non a chi si pone al di sopra della filosofia zambraniana, ma a chi sia entrato in dialogo con essa. Lo scopo, di conseguenza, non è organizzare la verità: questo atteggiamento è contrario al riconoscimento della verità maieutica. Il punto, semmai, appare quello di «organizzare» le forme di testimonianza, di riflessione accertativa, di condivisione e di dialogo relative alla relazione con la verità maieutica stessa. Dove «organizzare» qui significa dichiarare apertamente, senza allusioni a vie iniziatiche e segrete, i criteri e le condizioni riconosciuti più adatti a tale relazione, così come la filosofia è chiamata a fare per sua natura. Ma forse, anche su questo piano, non si tratta propriamente di organizzare, bensì di giungere a quel raccoglimento che consente di contribuire a testimoniare con lucidità un frammento della verità. Tale possibilità è tutt'uno con quella di diventare, per quanto possibile, interi proprio nel movimento testimoniale, acconsentendo a riorientare il nostro essere, pensare, comunicare, agire grazie all'impulso e all'appello che vengono dalla verità stessa. In questo cammino di invera-



mento, espressione di sé e testimonianza della verità sono chiamate a convergere in armonia. Epistemologicamente questo richiede il massimo di integrità della persona. Esistenzialmente questa integrità non è una coerenza statica, una cristallizzazione del divenire umano, ma la ri-uscita della nascita.

Desidero a questo punto esplicitare e commentare in breve quelli che mi sembrano i criteri identificanti e più orientativi per una maieutica filosofica ripensata oggi, anche oltre il tradizionale riferimento al modello socratico. Parlo qui di *criteri*, da un lato, nel senso di atteggiamenti metodologici fondamentali e, dall'altro, riguardandoli come semi, principi di generazione per lo strutturarsi delle forme del pensiero, della scrittura, del dialogo e di tutto ciò che rientra nella ricerca filosofica. Sulla base dell'itinerario compiuto sin qui dovrebbe essere chiaro che non può trattarsi di regole astratte e aprioristiche, poiché si tratta semmai di impegnarsi a saggiare un orientamento di ricerca avendo criteri per prepararsi ed esporsi a un'effettiva esperienza di verità. Tale preparazione assomiglia a quella di chi prende lezioni di danza, rendendosi disponibile a farsi guidare da una compagna invisibile che sola può insegnarci a danzare e che del resto chiede un coinvolgimento personale completo e, proprio per questo, il più possibile lucido. Saranno i movimenti dell'allievo a rivelare indirettamente ma fedelmente qualcosa di quelli della sua guida, il loro stile, il disegno, il senso. In maniera che anche dell'allievo prenda forma infine una figura diversa, un modo d'essere trasfigurato dalla danza stessa.[16]

### *Il criterio della verità maieutica*

L'idea inaugurale della maieutica è quella secondo cui la verità esiste e agisce non come una somma di informazioni o come un oggetto, ma come una forza consapevole, la forza del senso che attrae gli esseri umani e il mondo a nascere. Quando con Socrate il filosofo si è inteso come una levatrice che aiuta i veri significati delle parole e delle cose a nascere, la filosofia ha iniziato, in modo più o meno consapevole, a operare in analogia con il movimento maieutico della verità stessa. Qui la semantica della nascita vale sia nel richia-

[16] La metafora della danza è accennata dall'autrice in SC, 51, 59.

mo alle esperienze generative della condizione umana, sia come metafora assoluta chiamata a rendere l'idea dell'azione della verità. Questa non è una potenza irrazionale, ma, in quanto fonte del senso e di ogni consapevolezza, è pensabile come una ragione vera e propria rispetto alla quale la ragione umana è risposta, facoltà di corrispondenza e di creatività intellettuale ricevuta. In effetti la ragione, nel significato più radicale e meno abituale del termine, si radica nella verità, è la verità stessa, la coscienza nella vita della verità originaria. Hegel ha sostenuto e sviluppato questa intuizione in tutto il suo pensiero, imbrigliando però la relazione tra verità e umanità in una logica di autoproduzione e di identità assoluta che non vede né l'irriducibilità permanente della relazione tra diversi, né la possibilità della nascita reciproca. Nella prospettiva maieutica si trasfigura e si orienta in maniera inedita quel lento cammino di riconoscimento della verità, spesso tendenzialmente ridotta a oggetto del nostro sapere o frammentata negli oggetti della percezione empirica o anche nei fenomeni della visione eidetica, che l'ha intesa come sostanza, poi appunto come oggetto (di esperienza, di rappresentazione, di visione, di dominio), quindi, appunto con Hegel, come soggetto autopoietico. Grazie a Zambrano la verità può essere testimoniata e pensata come soggetto di relazione maieutica. Così siamo completamente al di là dell'orizzonte epistemologico che ruota attorno allo schema soggetto-oggetto.

In questo processo verso la verità, processo che si configura e si trasfigura per l'essere umano come una possibile nascita sino all'ingresso in una comunione con la verità stessa e con la vita pienamente dispiegata (dalla verità originaria alla verità escatologica) – processo peraltro colto e mancato in certo modo dai modelli di filosofia che ruotano attorno al divenire e alla dialettica – la filosofia è lo sforzo per diventare e per restare svegli. E per comprendere quanto si riconosce come sensato, vero, affidabile testimoniandolo plausibilmente. In questa veglia nella transizione siamo spinti a diventare cosoggetti partecipi della nascita. Di questa noi sperimentiamo eventi anticipativi e momenti, tutti dati come esperienze di liberazione rigenerante, non come tante nascite diverse. La nascita radicale è unica e raccoglie in sé, se accade, eventi, momenti ed esperienze che, dal nostro punto di vista, potevano essere presi ciascuno come una nascita compiuta. Dunque la nascita di cui sto parlando è una, molteplici sono gli eventi che la riguardano. Mentre nella nascita biologica non abbiamo scelta, nel seguito del nascere si può andare avanti solo con l'adesione della libertà e dell'essere della persona. È un paradossale viaggio per aderire a ciò che ci inerisce e, anche, ci trascende. Si ridefinisce così la categoria di esistenza. *E-sistere* significa sporgersi e uscire da un grembo, appunto giungere alla nascita. L'esistenza è trascendenza patita, agita, incontrata, corrisposta.



La filosofia, propriamente, non è il viaggio, non è la nascita, non è la vita, quella data inizialmente o quella trasfigurata. Essa resta conoscenza. Non è in se stessa vita buona, vita rinata, esistenza pura. È invece la coscienza riflessiva e comunicativa di questo viaggio. È la scelta di accompagnare con coscienza lucida la passione umana di trascendersi. È un sapere per divenire altrimenti. Dunque anche nella prospettiva maieutica la filosofia è conoscenza, non si trasforma in altro. Ed è anche, tra le altre cose, epistemologia. Ma epistemologia specificamente orientata dalla coscienza del viaggio. Ogni forma di conoscenza si definisce, nella sua natura, sulla base della finalità alla quale tende; è conoscenza-di e conoscenza-per. Può essere conoscenza di oggetti (percettiva, descrittiva, informativa) indirizzata al controllo, al dominio. Può essere conoscenza del mondo umano, orientata anch'essa al dominio oppure all'autocoscienza e alla cura. Queste forme appartengono alle scienze. Poi può essere conoscenza della verità e del suo senso: è il caso della filosofia. La corrispondenza vitale che viene stabilita quanto meno da questo desiderio conoscitivo fa sì che non appena la verità si rivela e si qualifica secondo un tratto essenziale, anche la filosofia modifica e precisa il suo statuto. Mi riferisco a nessi strutturali e istitutivi tra la conoscenza e l'alterità riconosciuta di volta in volta come fondamentale. Ad esempio, tra conoscenza e cause prime o conoscenza e essere nella filosofia greca. Tra conoscenza e realtà divina nel Medioevo. Tra conoscenza e oggetto in molte prospettive della modernità. O ancora, tra conoscenza e linguaggio o tra conoscenza e comunicazione nel contesto del pensiero del Novecento. Si stabilisce così una corre-

lazione paradigmatica e identificante per la filosofia stessa, la quale rimane conoscenza, ma si qualifica e si comprende sulla base del secondo termine di tale correlazione. Se la verità si manifesta e si fa sperimentare da noi come generativa, nell'orizzonte di esperienza e di riflessione della correlazione paradigmatica tra conoscenza e nascita, la filosofia può essere compresa come una maieutica. Così facendo, però, la filosofia stessa non diventa nascita o pura esistenza trasfigurata; resta autocoscienza del nascente e possibile riconoscimento della verità maieutica. A essa continuano a spettare i compiti dell'osservazione, della riflessione, della discussione, dell'argomentazione, della comunicazione plausibile, della testimonianza basata sulla conoscenza.

*Il criterio della liberazione*

Il criterio fondamentale di discernimento della verità in una prospettiva maieutica è il seguente: la verità agisce come ciò che libera. Per questo essa è riconoscibile quale origine e principio del bene vivente. Liberare significa: far nascere; salvare dal male; togliere dalla menzogna; portare oltre la morte; far nascere o maturare o rigenerare le relazioni, i valori, le vite; fondare e generare il senso; perdonare; generare, comunicare e rinnovare il bene. In quest'ottica verità e bene sono nomi coessenziali. Tutti i criteri tradizionali della verità (la non-contraddittorietà e l'incontrovertibilità, la coerenza, la corrispondenza e il consenso) devono essere ricompresi secondo il criterio della liberazione. Lo stesso criterio della libera evidenza del darsi della verità è trasposto in quell'evidenza vissuta che è l'effetto di liberazione. Non si tratta più di pura evidenza ottica, percettiva, intellettuale-contemplativa. Questa non è negata, ma ricompresa nel movimento dell'essere liberati. D'altra parte, come principio del bene vivente la verità è ricercata, anticipata, riconosciuta in forme e culture molteplici, senza vincolo esclusivo a un'unica concezione. Certo, il termine «bene» desta giustamente sospetti di retorica e di proiezione ideologica. Come riconoscere un bene reale, potendo anche vedere nella verità il bene originario? La conferma esistenziale e storica che permette questo discernimento sta nel fatto che nelle relazioni di bene – ricevuto, goduto, ricomunicato, rigenerato – nessuno inventa o produce il bene stesso, ma ne partecipa, lo attinge. È l'universale trascendenza della verità come bene che chiama a nascere e che promuove liberazione. Inoltre, il contenuto concreto e inequivoco del bene va individuato in quegli elementi di generosità, di fiducia, di cura, di dedizione, di perdono senza i quali la vita umana non può fiorire: nessuno può svilupparsi come persona nutrendosi di male, di violenza, di abbandono, di tradimento, di umiliazioni. Se gli elementi benigni della vita non sono inventati, ma attinti e lo sono in modo che ogni cosa può ricevere il suo senso, allora la fonte è concepibile non solo come una precedenza di bene, un'origine, ma anche come verità, la sola sorgente di un senso che sia credibile.[17]

La prima liberazione necessaria al pensiero, lungo la via maieutica, è quella dal sentire-e-pensare secondo la morte. È una prospettiva che sente la morte come la verità, la misura e il senso ultimo della vita. Senza liberarsi da questa angoscia che pretende di conoscere il finale di tutto non può darsi alcuna fedeltà della filosofia al suo compito di rigore critico e di liberazione. In tale prospettiva il pensiero maieutico diviene anche una radicale teoria critica della cultura e della sua antica familiarità con il principio di morte e con la razionalità vittimaria. È quanto hanno dimostrato coloro che, come Mohandas K. Gandhi, hanno sentito e riconosciuto la generatività della verità, assumendosi la responsabilità di elaborare una forma di vita, di conoscenza e di azione che ne fosse all'altezza.

*Il criterio dell'immersione per attrazione*

In ogni incontro con la forza attrattiva della verità la coscienza filosofica e l'essere personale cui essa inerisce sono attratti verso uno strato di senso che accoglie entrambi e li sollecita a trasformazione. Da qui la coscienza può iniziare a vedere altrimenti e a vedersi. La parola «immersione» designa un movimento di risposta all'invito di una verità che chiede di portarsi altrove e di farlo con tut-

[17] Per l'approfondimento dei criteri di riconoscimento del bene reale rimando all'analisi da me tracciata nel volume *L'uomo e la comunità*, op. cit., pp. 241-249.

to se stessi. È un'immersione filosofica, vissuta non solo a occhi aperti, pensando, domandando, discutendo, ma anche testimoniando e comunicando nel modo più comprensibile quanto si sperimenta nell'aderire all'invito. Ogni singolo percorso filosofico ha le sue esperienze in questo senso, ma credo si possano comunque indicare alcuni degli effetti principali che si producono con un'immersione così intesa.

Il primo e più importante tra essi riguarda il dinamismo per cui l'immersione per attrazione non disperde chi la vive in una corrente indistinta e travolgente, anzi lo guida sino a una *forma* di esperienza della verità. Qui alla parola «forma» potrebbero essere avvicinate parole come «costellazione», «struttura» o «campo di esperienza», tutti termini utilizzabili a patto di intenderli non tanto come scenari metaforici o paradigmi mentali di rappresentazione della conoscenza, quanto come correnti dinamiche nelle quali l'esperienza conoscitiva entra in una configurazione peculiare e ricca di implicazioni. Da questo punto di vista si potrebbe dire che non c'è forma senza attrazione: il suo delinearsi si realizza sempre entro un campo magnetico che attira la vita o un essere sino a partecipare a quell'originale modo di esistere e di manifestarsi che la forma stessa incarna. Essa dispiega una costellazione coerente di significati orientata a una direzione fondamentale di senso e spinge così l'atteggiamento del cercante, che si trova ospitato in questa forma, a rimodellarsi in modo da entrare in una relazione di conoscenza partecipativa. In tal modo infatti la conoscenza si nutre sia di quanto è comunicato dalla specifica forma di esperienza cui l'ha condotto l'immersione, sia di ciò che, guardando dall'interno di questa forma oltre di essa, è possibile scoprire e vedere. Le due fonti sono interdipendenti: si può intravedere e riconoscere un orizzonte inedito solo partecipando al tipo di esperienza dischiuso da una certa forma e, d'altra parte, solo l'impegno a seguire con lo sguardo tale orizzonte permette di comprendere quello che la forma di esperienza in cui ci troviamo ci sta insegnando.

Nel senso che sto provando a evidenziare, sono forme paradigmatiche di esperienza della verità il *sogno* e la *promessa*, il *dono* e il *dialogo*, come pure la *danza* e le altre specie di *arte* nella misura in cui riconfigurano la stessa in-



tima interazione generativo-maieutica tra verità e soggetto umano. Anzi, la danza, la musica, la poesia e le altre forme dell'arte devono la loro forza simbolica e rivelativa al fatto di poter esprimere gli eventi del sogno e della promessa, del dono [18] e del dialogo, come del resto del nascere, del disnascere e anche del delirio tragico che deve essere sperimentato e attraversato. La *tragedia*, a sua volta, appare ormai come una sorta di forma rovesciata che anziché accogliere cattura e anziché armonizzare spezza e travolge. Un'antiforma ineludibile eppure ingiusta, che tende a oscurare le altre. Perciò quella della filosofa spagnola è una ragione che porta e vede la tragedia, ma non è una ragione tragica. E se lei, come ha rilevato abbondantemente la letteratura critica, ha parlato di ragione poetica, allo stesso titolo e nel contempo è legittimo parlare di ragione onirica, testimoniale (rispetto alla promessa), radicata nella gratuità, dialogica. E, in ultima istanza, di ragione generativo-maieutica. Infatti tutta la ricerca effettuata sin qui tende a far vedere come la forma cognitiva ed esistenziale più ricapitolativa, poiché comprende in sé e richiede le altre ora ricordate, sia la *nascita*: delle creature, delle persone, di un mondo trasfigurato, di Dio. Ascoltando e interpretando la condizione umana, si può giungere a capire che sia il percorso della nascita radicale della persona, sia il venire alla luce di frammenti di verità attraverso di noi passano per queste forme di esperienza, come ha mostrato l'intera opera di Zambrano. La sua filosofia, a mio avviso, fa maturare proprio questo tipo di ampliamento dello sguardo che si interroga sul senso e sulle forme della relazione tra essere umano e verità. Di volta in volta un pensiero filosofico si troverà a sviluppare in particolare una oppure alcune delle forme indicate, attestando come la verità sia tanto incontrabile in esse quanto trascendente, irriducibile non solo a una singola forma, ma anche alla loro somma o connessione. Lo studio di queste strutture ontologiche ed epistemologiche della rela-

[18] Preciso che con questa densissima categoria di «dono» riassumo le molteplici forme di condivisione del bene e del valore, dalla generosità al perdono, dalla compassione alla dedizione. Dove infatti bene e valore vivono, dunque sono condivisi, lì c'è un'esperienza della verità.

zione conoscitiva e della vita umana dovrà comunque essere approfondito in una ricerca ulteriore, nella consapevolezza del fatto che solo una considerazione integrata del sogno e della promessa, del dono come relazione vitale e del dialogo (che abbraccia anche il silenzio, l'incontro, l'ascolto, la contemplazione e la preghiera), dell'arte e della nascita, nonché del loro confronto con la tragedia, potrà condurre a una conoscenza concreta di ciascuna di queste strutture dell'esperienza e dell'esistenza. Prenderne in esame una isolandola dall'interazione con le altre risulta sin d'ora come qualcosa di innaturale.

A questo punto è opportuno porre in risalto un altro effetto tipico delle dinamiche di immersione per attrazione, quello relativo al fatto che, grazie a esse, nella conoscenza il momento della scoperta e dell'incontro con la verità non è più separato nettamente dal momento della giustificazione riflessivo-argomentativa di ciò che si è esperito. Infatti l'uno accetta sempre che il pensiero eserciti il suo potere di accertamento, mentre l'altro non può più assolutizzarsi e appagarsi della propria coerenza procedurale. Un altro effetto ancora sta nel ridurre l'arbitrio del movimento di radicalizzazione che il filosofo può decidere enfatizzando una determinata idea, oppure una certa connessione logica o linguistica, come ad esempio quando si chiede all'etimologia di una parola l'accesso al senso originario. La radicalizzazione diviene fondata solo sulla base di un'esperienza di attrazione e non per una semplice decisione. Già gli effetti adesso richiamati sono l'attestazione di un'altra conseguenza essenziale della disponibilità della filosofia a seguire la vocazione della verità. Essa risiede nel fatto che il centro intrasoggettivo del processo conoscitivo non è più il pensiero in sé o la ragione come organo del discernimento, ma è l'intero essere della persona a farsi «centro» sensibile e partecipe della relazione conoscitiva. Un centro naturalmente sbilanciato, proteso oltre di sé in quanto attratto da un altro centro di realtà, nel quale il soggetto cercante avverte la sorgente del senso e la sua promessa. Questa unificazione nel coinvolgimento si riverbera sullo sguardo con cui si considerano le cose: da una conoscenza puramente analitica, che pone in primo piano gli elementi di un fenomeno o di una questio-



ne, si passa a cogliere anche le relazioni, le interazioni, la direzione dinamica che li comprende.

Un effetto ulteriore dell'impostazione maieutica in filosofia sta nel superamento della presunzione di neutralità del pensiero, come pure della stessa natura della verità, sterilizzata nella nozione di un essere impersonale e supremo. Se la verità nascente e liberatrice è una realtà di bene e noi possiamo conoscere davvero, come avevano intuito Socrate e Platone, soltanto partecipando del bene, allora cade qualsiasi vincolo di imparzialità intesa nel senso di una sostanziale indifferenziazione tra bene e male. Man mano che sperimenta l'immersione per attrazione, la filosofia sa dismettere l'abitudine a oggettivare ciò che studia e a reificare la verità, imparando piuttosto a cogliere la vita e i dinamismi del vivente. Solo così la conoscenza può acquisire l'autentico senso della complessità e quel riguardo epistemologico che le sono necessari per evitare di ridursi a un atto di dominio e, in ultima istanza, a una menzogna. Analogamente, se il pensiero riconosce in ciò che credeva inerte il movimento e la complessità di un vivente, può anche tenere conto della temporalità aperta della verità e della vita, ravvisando il futuro in quello che sembrava definito, concluso e puramente passato.

Infine, un effetto delle esperienze di immersione per attrazione sta nell'esodo dagli schemi cognitivi monologici, a cui sono preferiti l'apertura al dialogo e la conoscenza interculturale. Chi ha esperienza di un frammento di verità nascente dentro di sé, e insieme è attratto oltre di sé da quella stessa verità, non vede più nelle altre culture qualcosa di incomprensibile o di ostile, ma riconosce come l'universalità della verità sappia ospitare i diversi percorsi e l'unicità di ognuno. Invece l'esclusivismo scaccia, con chi è altro, anche la verità vivente che pretendeva di detenere nei propri concetti.

*Il criterio della buona reciprocità*

La relazione con la verità maieutica comporta quella che si potrebbe definire la buona reciprocità [19] a due livelli. Da un lato, l'aderire con libertà al nascere implica l'impegno a far na-

[19] Per contro, è cattiva o falsa reciprocità quella del rapporto mimetico nell'invidia e nella rivalità. L'intera opera di René Girard ha esplorato i mec-

scere, alla maieutica attiva, alla creatività. È la condivisione della generatività del bene. Su questo piano deve essere compresa, a mio avviso, la prospettiva della *ragione poetica*. Se mancasse di un orizzonte maieutico passivo e attivo, la filosofia della ragione poetica decadrebbe in un pensiero estetizzante. Dall'altro lato, il nostro nascere è, oltre che esistenzialmente concreto, metafisicamente rilevante e realmente simbolico rispetto all'origine della vita e del mondo. La nostra nascita è riguardabile come metafora dell'origine nascente. Si delinea allora un cammino di cogenerazione, seppure senza annullare l'asimmetria fondamentale tra origine e creature.

La forma emblematica di questa situazione si dà quando si comincia a riconoscere che la relazione con la verità – soprattutto se esplicita, riflessiva, tematizzata e testimoniata – è una danza. Si può dire qualcosa di ciò che si sperimenta in una conoscenza effettiva soltanto se si accoglie l'abbraccio di un senso che ci si rivolge personalmente. Quello che si potrà dire non sarà mai la verità *tout court*. Sarà un suo frammento colto nel modo che noi possiamo conferire alla sua emersione. Frammento e modo sono indissolubili. Cosicché questa testimonianza dirà, nel contempo, qualcosa di ciò che davvero siamo noi. Come se il disegno legittimo del senso della verità si potesse vedere soltanto come risultante sul terreno dei movimenti che hanno legato in una danza la verità e ciascuno. O come se qualcosa della voce della verità potesse risuonare solamente attraverso la voce della persona e nella misura in cui questa voce si è formata al silenzio e all'ascolto, alla ricerca e al dialogo. «Non c'è amore che non sia eco» [20] ha scritto Adorno. Analogamente, non si danno espressione e attestazione della verità che, nella misura in cui sono realmente valide e fedeli, non siano allo stesso tempo una manifestazione della persona che se ne è resa interprete. Il riferimento alla danza, in questo contesto, rende l'idea del cercarsi e del corrispondersi tra l'intenzionalità in-

canismi di questo tipo di reciprocità; cfr. in particolare R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, trad. it. di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, pp. 351-425.

[20] Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, trad. it. cit., p. 262.



certa, problematica, tentativa [21] e appassionata dell'essere umano e quella armoniosa, rivelativa, maieutica eppure sempre vulnerabile della verità vivente, in un doppio movimento di buona reciprocità che solo nella sua unità dialogica genera il disegno del senso.

In questa luce può rivelarsi ancora riduttivo dire che il metodo è via. Non è tanto la via univoca che va dal cercante alla verità, come se questa fosse un tesoro nascosto da trovare. Le vie dall'uno all'altra s'intrecciano, il metodo è una storia: la storia del segreto e anche esplicito cercarsi della persona e della verità. Una storia piena di equivoci tragici e di fallimenti, eppure mai del tutto priva della luce proveniente dalla promessa che, ovunque ci siamo cacciati, ci attesta la possibilità di invertire la direzione dei nostri passi e di volgerci verso la verità, per quanto ne siamo lontani. La relazione reciproca tra noi sulla via dell'umanizzazione e la verità nascente presso di noi rimane asimmetrica, in ragione dell'originarietà e dell'universalità della verità. Ma è un'asimmetria paziente, che si distende in un tempo ospitale, per cui, a meno che non giungiamo a farci protagonisti di distruzioni estreme negandoci a ogni relazione, non sarà mai la voce della verità a dirci «troppo tardi, non puoi più».

### *Il criterio dell'unione tra metodo e persona*

La coscienza riassuntiva dell'orientamento metodico e della disposizione metodologica tipici della maieutica sono indicati dal principio per cui, in fin dei conti, il metodo è la persona. Questo apparente cortocircuito condensa in effetti l'intero movimento della filosofia e dei suoi coprotagonisti – i cercanti e la verità vivente – suggerendo che ciò che chiamiamo «persona» si fa via, metodo della ricerca stessa. La tesi non va presa naturalmente nel senso del solipsismo o dell'individualismo metodologico, bensì precisando anzitutto i termini dell'equazione. Il metodo, irriducibile a qualsiasi metodologia, è la via della ricerca e della relazione con la ve-

[21] Mutuo questo aggettivo dalla riflessione di Giancarlo de Carlo sull'«architettura tentativa», quella che nel suo tradursi in realtà sa mantenere «una continua tensione sperimentale» (F. Bunčuga, *Conversazioni con Giancarlo De Carlo. Architettura e libertà*, Elèuthera, Milano 2000, p. 185).

rità. Più specificamente è la via d'accesso, il percorso proprio dell'*esperienza* in quanto ritrovamento reciproco tra i cercanti e la verità stessa. E l'accesso è la dinamica di approdo all'incontro, alla visione, all'ascolto, al contatto, in modo che chi cerca inizia a comprendere e a riconoscere e, in ciò, viene trasformato. Ma è anche l'accesso a un vedere che permette ad altri di vedere, che mostra e indica l'aprirsi di una via lì dove sussisteva solo una barriera. La «persona», a sua volta, non è l'individuo, non siamo noi stessi in modo immediato. È invece quel divenire verso l'essere persona che può svilupparsi e trovare una sua forma di compimento solo attraverso la vocazione, l'attrazione e l'azione esercitate dalla verità vivente. Il termine «persona» indica allora, più che un individuo staticamente e neutralmente considerato, il cammino che liberamente porta ognuno verso la propria identità di persona sotto l'effetto dell'invito della verità. Così intesi, metodo e persona sono due nomi per designare lo stesso viaggio. Essi indicano, d'altronde, due versanti distinti: dicendo «persona» sottolineo il cammino di umanizzazione originale di ciascuno; dicendo «metodo» evidenzio come in tale itinerario il cercante pensa, riconosce, capisce, testimonia, traduce, dilata per altri la comprensibilità di quello che sta esperendo. Un esempio: gli *experiments with truth* di Gandhi. Il suo cammino fu sostenuto precisamente dalla tensione di questo *with*, per cui egli provò ad assumere la verità nell'esistenza e la verità cercò di farsi ospitare da lui giungendo a trasformarlo profondamente. Non sono esperimenti *sulla* verità come oggetto inerte, è la buona reciprocità del con-crescere che lega l'inveramento della persona e l'incarnazione della verità stessa.[22]

La persona, da un lato, è come un sensore: coscienza e libertà sono sensibili a ciò che si rivela vero e solo a questo acconsentono. Qui, rifocalizzando l'espressione di Luigi Pareyson,[23] la persona è, più che organo della rivelazione della verità, organo della verità, nel senso che è liberamente al servizio non solo della sua manifestazione, ma anche del suo diventare vita. Dall'altro lato, la persona è interlocutrice creativa, non uno strumento qualunque. Per questo è espressiva. L'espressione della persona – che in filosofia diviene discorso, dialogo, scrittura – è come un ponte verso il mistero di trascendenza della verità vivente. Attraverso l'espressione non giungiamo a un contatto diretto, completo, capace di trasferire interamente l'alterità della verità nel campo della visibilità e della nominabilità univoca. L'espressione sfocia nell'ombra di un'ulteriorità, il ponte resta sospeso, la mano tesa del cercante non viene presa fisicamente da un'altra mano. Eppure l'espressione umana «sa» – sente, confida, crede – che oltre quella distanza non colmata la verità è a sua volta presente e protesa verso la persona. Se così non fosse, se il nulla fosse l'accertata verità ultima, allora non conosceremmo l'espressione, né ogni forma di arte; saremmo del tutto acquietati presso i fatti, docili al corso apparente delle cose, ontologicamente inespressivi.

La creatività del cercante, del nascente, non è solo autoespressione, esternazione di stati d'animo privati e prodotti da sé, è testimonianza della verità che vive oltre la distanza. Distanza da «tollerare», ossia da portare affinché la relazione sia vitale, rinnovata, aperta. Il metodo della ricerca, che è l'esercizio sia della fedeltà all'invito a nascere, sia della libertà di consentire e di partecipare al divenire se stessi, dipende da questa tolleranza, da questa *pazienza della distanza*. In ciò affiora quel rigore esistenziale che è la misura ultima del rigore logico-argomentativo; se quest'ultimo si scorpora dal primo, se crede di poter fare da solo, allora la filosofia diviene una pratica in cui non conta più la relazione con la verità, ma il virtuosismo dell'argomentazione posto al servizio di scopi di volta in volta stabiliti arbitrariamente.

### *Il criterio della responsabilità generativa*

È tipico della filosofia maieutica uno sguardo che, portando la sua attenzione allo stato nascente dei fenomeni e degli esseri viventi, dunque sapendo cogliere ciò che è insieme tendente e latente,[24] esige un atteggiamento etico che sap-

[22] Per un approfondimento e una documentazione di questa tesi rinvio al mio libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, op. cit., pp. 65-143.

[23] Cfr. L. Pareyson, op. cit., pp. 165-170.

[24] Prendo queste categorie da E. Bloch, op. cit., vol. I, pp. 55-92.

pia cogliere i valori come valori viventi. Per questo i concetti del valore, come le nozioni di giustizia, di libertà e così via, vanno sempre commisurati al bene, alla dignità e al futuro dei valori viventi incarnati, dei valori che respirano: le persone, le creature del mondo naturale, le relazioni, le comunità, l'umanità intera, il futuro, l'Altro radicale o la verità nascente. Si profila qui un'idea di responsabilità generativa che contraddistingue tutti coloro che – genitori, educatori, coltivatori, artisti, umili rinnovatori, operatori di pace – si dedicano alla cura del divenire dei valori viventi e anche alla gestazione di una società umanizzata. Per questo la maieutica è incompatibile con logiche di mera accumulazione, di competizione fine a se stessa, di distruzione. Non si tratta però di una pura contrapposizione ideologica. L'atteggiamento maieutico, per restare all'ambito della filosofia, è quello che considera il peso delle negatività in atto in una certa situazione, che vede e patisce l'aspetto tragico dell'esistenza e della storia e che, proprio per tale sensibilità analitica, cerca di proteggere ciò che va salvaguardato da tutto questo. Avendo aderito a una verità creativa, maieutica e nascente, avendo scelto di entrare nello sguardo con cui un amore puro vede la vita, la filosofia maieutica si impegna a vedere e diagnosticare il male senza mai aderirvi, senza onorarlo come se fosse la verità vincente della storia. Questa filosofia contesta in ogni caso che la violenza possa essere la levatrice del divenire storico o di qualunque altra forma di vita. Perciò la maieutica è intrinsecamente, costituzionalmente, una filosofia della e nella nonviolenza.

*Il criterio dell'ordinamento testimoniale*

Il metodo della filosofia è insieme cammino di scoperta, di riconoscimento e di comunicazione, dove quest'ultima è intrinseca agli altri due tratti e non puramente successiva. Tale cammino impegna chi lo fa a cogliere, chiarire, raccontare e argomentare (nel senso di un'argomentazione testimoniale) ciò che vive e anche ciò che trascende quanto è vissuto. È la trascendenza propria e sconosciuta di una specifica esperienza, l'irriducibile all'esperienza eppure la sua fonte intima di tensione. L'essere umano, in quanto cercatore della verità e apprendista danzatore, non può vivere senza ciò che ignora. Il fondamento dell'esistenza, per noi, non è solo in ciò che conosciamo. Siamo inseparabili da ciò di cui ancora non diamo testimonianza e a cui non possiamo neppure dare un nome. Proprio ciò di cui non possiamo parlare si deve cercare. Adorno ha evocato l'intimità tra l'esperienza e il suo mistero tramite la categoria dell'«aconcettuale»,[25] ossia tutto quello che non si lascia inglobare dal pensiero. Nella presente prospettiva l'aconcettuale, l'alterità ininglobabile e più radicale è il maieutico, ciò che spinge a nascere e provoca la libertà. Nell'incrocio tra passione, visione e azione ha luogo l'esperienza. In essa opera l'altro dall'esperienza, il suo mistero tensionale, ciò che la attira e che essa non vede e che nondimeno può insegnarci a vedere. L'esperienza giunge così a essere orientata, preparata al suo oriente, divenendo un'esperienza di nascita, quando si volge verso quello che le è irriducibile e che la attrae come una vocazione.

È dell'essere umano il partecipare a questo percorso. Dell'essere umano vivo è l'aderirvi scegliendolo, impegnando la libertà nella ricerca e nell'incontro. La filosofia, da parte sua, s'impegna a nominare, chiarire, ordinare e testimoniare sia la ricerca stessa, sia l'azione maieutica della verità che la attrae, sia l'essere stesso del cercante che è in sé misterioso proprio in quanto essere nascituro, «creatura» nel senso di ciò che è in creazione e che sarà pienamente grazie al suo legame con il futuro. Perciò la filosofia lavora e si esprime configurando il provvisorio ordine di senso che matura di volta in volta nei diversi tratti di strada della ricerca. Ogni volta la sua scrittura espone la relativa messa in forma di un frammento di verità. Questa possibilità prende corpo grazie a un'opera di correlazione delle fonti di senso che la filosofia riconosce come legittime e radicate nella verità stessa. In tale correlazione c'è anche una specie di «riduzione», che è il distacco – passaggio sempre necessario al nascere – da ciò che ci aveva accolto e che però ora sarebbe una trappola, un vincolo da cui liberarsi per poter procedere. La riduzione-distacco non è distruzione, è un riprendere il cammino in modo che quanto poteva trattenerci ci lasci essere. Con gratitudine per quanto ci aveva accolto e che ora può persino spin-

[25] Cfr. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 10.

gerci a partire. Si rigenera così una distanza, che è apertura, prospettiva, strada, spazio per la partenza. Se invece i vincoli che vanno sotto riduzione, se ciò da cui ci distacchiamo, erano equivoco, proiezione, delirio, malafede oppure ottusa buonafede, allora il distacco è un semplice congedo di liberazione. Nel comunicare ad altri il senso che si è compreso, scoperto o intravisto, si tratta di chiedere alle nostre contraddizioni di ridursi, portandole a fare spazio al manifestarsi del senso nella forma più intera possibile. Per questa via si consegue una visione del senso che è la più avanzata e profonda possibile in quel momento, non una visione eidetica definitiva. La visione, qui, non è solo una contemplazione o un guardare. È entrare in uno sguardo come in un mondo. È partecipare – incontrare – consentire rispetto a ciò che è visto. Ed è, nel contempo, darsi a vedere nel riconfigurarsi, nell'agire, nel donarsi. È vedere gli altri come unici. Il vedere, allora, è esperito oltre i confini del paradigma ottico che, nella tradizione occidentale, ha conferito al soggetto visivo il potere di controllare tutta la realtà e persino la verità;[26] vedere davvero è vivere a occhi aperti, destarsi alla realtà e alla verità, nascere fino in fondo. Vedere per nascere e, nascendo, giungere a un nuovo sguardo, a un mondo prima sconosciuto.

In ogni caso, nel dire di una filosofia vissuta maieuticamente s'impone il vincolo della plausibilità esistenziale: nulla può essere affermato che non sia esistenzialmente credibile. Ciò vieta le costruzioni logico-astrattive indifferenti alla vita e all'esistenza, come anche l'universalizzazione arbitraria dei vissuti personali. Proprio il soggettivismo di tale universalizzazione appare inaccettabile e può essere evitato quando si segue rigorosamente il criterio della plausibilità esistenziale, che si rivolge a quanto è profondamente comune agli esseri umani più che a quanto è puramente privato. La messa in forma del discorso teoretico è effettuata, da parte del cercante, tentando di nascere, partecipando a correnti vitali come l'attraversare un confine, il distaccarsi, il prepararsi, il subire un'attrazione, un trovarsi ridefinite le condi-

[26] Per la critica del paradigma ottico rimando all'analisi da me proposta nel libro *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 16-48.



zioni del proprio rapporto con ogni alterità e con sé. Ognuna di queste dinamiche influenza e orienta le modalità della conoscenza filosofica, stabilisce una peculiare connessione tra passione, visione e azione. Il maturare e il comunicare proposizioni di senso in forma nitida si definiscono nel punto di equilibrio che si crea tra passione, visione e azione. In questo cammino vanno distinti, epistemologicamente, i dinamismi specifici del sentire, del pensare, del conoscere, dello scegliere, affinché si possano cogliere poi le loro interazioni.

*Il criterio del discernimento di unità e separazione*

La prospettiva maieutica non è una variante biologista di quello che, nel senso più ampio possibile, può essere chiamato il paradigma della produzione, ossia della visione che enfatizza le identità in quanto autopoietiche o comunque costruite. Piuttosto, essa è una specificazione del paradigma della relazione, affermatosi nelle scienze umane e in alcune correnti filosofiche contemporanee. Nel primo paradigma ogni realtà – che sia la verità, o l'essere umano, la storia, la divinità e così via – esiste in quanto prodotta da un soggetto oppure in quanto autopoietica. L'esempio più eloquente, in tal senso, è la concezione hegeliana della verità: un processo globale e unico che si sviluppa a partire da sé. Nel secondo paradigma ogni realtà vivente è un nucleo di relazioni ed esiste partecipando a esse. Ora, una specifica trasformazione dello sguardo filosofico, che matura quando si assume con il paradigma della relazione il suo sviluppo in chiave maieutica, ha luogo se esso riesce a operare quel preciso discernimento che comporta un'inversione dell'unità e della dualità degli elementi del reale rispetto a come vengono normalmente percepiti e stabilizzati nel loro significato. In breve, questo sguardo giunge a vedere unito ciò che era separato e separato ciò che sembrava unito o identico. Non è un caso particolare e occasionale, bensì un movimento analitico tipico e ricorrente che riguarda tratti o aspetti essenziali della realtà. La ragione di questo mutamento di prospettiva sta nel fatto che il movimento del nascere, da un lato, unifica chi lo vive e da questo divenire lo considera; dall'altro lato, coglie la separazione in tutto ciò che era unito fittiziamente proprio per l'incapacità di aderire a dei veri processi di nascita. Le dinami-

che della verità hanno questo potere unificante e nel contempo di discernimento, mentre quelle costruite da noi senza o contro di essa rovesciano sempre i termini e i rapporti.

Come esempio di unificazione di ciò che normalmente viene mantenuto separato si possono ricordare: l'unità tra amore e ragione (o amore e conoscenza), quella tra metodo e persona, quella tra divino e umano. Come esempi di necessaria separazione si possono invece indicare la differenza tra libertà solidale e potenza, quella tra dono e sacrificio, quella tra affidamento e abbandono, oppure quella tra adesione a una religione e assunzione della figliolanza con Dio. Non si tratta di rovesciamenti semantici indotti da automatismi dialettici o persino ludico-linguistici, meri giochi di parole scambiate e capovolte, ma di rovesciamenti proposti alla luce di un criterio inedito che emerge nel cammino della ricerca e della testimonianza della verità maieutica. La ragione che mostra e giustifica la necessità di un rinnovato e costante discernimento riguardo sia a ciò che appare unito, sia a ciò che sembra separato risale a quella legge vitale universale per cui ogni essere tendente alla propria nascita non può non essere coinvolto in un processo di unificazione; al contrario, quando lo stato nascente e i suoi sviluppi sono inibiti, interrotti o negati, al posto delle forme compiute di vita si insediano scissioni e dualismi, che poi il senso comune scambia per naturali e logici. La filosofia deve tornare a cogliere il dinamismo soggiacente a tali processi, leggendo in essi l'unità mancata o tuttora possibile, come pure le differenziazioni e i distacchi necessari perché al servizio dei veri eventi di unificazione e di compimento.

*Il criterio del recupero*

Se si assume la prospettiva maieutica come un paradigma nel senso di Thomas Kuhn[27] e la nascita radicale come una metafora assoluta nel senso di Hans Blumenberg,[28] quindi come chiave euristica ed esplicativa, ma non come punto di vista ultimo e onnicomprensivo, si possono recuperare, in varia misura, categorie e movimenti teoretici della storia della filosofia leggendoli appunto in questa chiave.[29] Categorie e costellazioni concettuali che sono presenti e rilevanti in altri modelli di filosofia e che si fanno avanti in tale ottica sono in special modo quelle di essere e vita, trascendenza e libertà, dialettica e divenire, corrispondenza, reciprocità e dialogo, visione ed evidenza, esperienza e incontro. La filosofia maieutica non revoca la validità di queste categorie, ma può recuperarle in una chiave diversa.

Il recupero non è un «toglimento» fatto di negazione e conservazione secondo l'andamento hegeliano della *Aufhebung*, perché qui non ci sono né la necessità dialettica, né la presunzione di aver acquisito il punto di vista assoluto. Si tratta di un recupero parziale e reversibile, comunque ermeneutico e offerto al dialogo argomentativo nel confronto con filosofie diverse e divergenti. Del resto, il recupero non è rapsodico, ma segue un filo. Il filo della comprensione filosofica del movimento contemporaneo dell'oggetto e del soggetto, il filo delle filosofie che, tematizzando il divenire come condizione intrascendibile, hanno cercato di chiarire che cosa sia la conoscenza in movimento, partecipativa e sviluppata dall'interno del rapporto con il proprio altro, conoscenza che la filosofia può raggiungere essendo presa in questa mobilità strutturale. La ragione che mi spinge a parlare di un criterio di recupero è quella per cui un pensiero centrato sull'esperienza della verità nascente promette di saper leggere e apprezzare, nel confronto con altre impostazioni teoretiche passate o contemporanee, la loro esperienza di verità. Infatti la maieutica rifiuta di considerare la sto-

[27] Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962, trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.

[28] Cfr. H. Blumenberg, op. cit., pp. 6-7.

[29] In un senso in parte analogo Karl-Otto Apel ha parlato, a proposito della sua prospettiva qualificata come semiotica trascendentale ed etica del discorso, di *Selbsteinholungsprinzip* (principio di autorecupero), appunto per segnalare la capacità di un certo paradigma cognitivo o di una determinata disciplina scientifica di prendere coscienza della propria fisionomia recuperando il rapporto con tradizioni epistemologiche precedenti: cfr. K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, pp. 50 ss e 470 ss. In merito rinvio al mio studio *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl Otto Apel*, Marietti, Genova 1988, pp. 109-111.

ria, dunque anche la storia del pensiero, in modo conclusivo ed esclusivo. Lo stesso pensiero di María Zambrano non sorge dal nulla, ma, oltre che debitore dell'influsso di Ortega e di Unamuno, si presenta radicato lungo una linea che va dai Pitagorici a Socrate, da Plotino ad Agostino, da Bonaventura a Eckhart, da alcuni aspetti della filosofia di Hegel alla fenomenologia di Scheler, sino alla vicinanza che oggi possiamo riscontrare con autori quali Marcel, Buber, Gandhi, Levinas, Capitini, Panikkar e che ci fa riconoscere la filosofa spagnola come una presenza viva nel cuore del pensiero europeo contemporaneo.

I criteri abbozzati sin qui possono servire a indicare alcuni dei passi essenziali per continuare a pensare nella direzione indicata da Zambrano, quella di una filosofia e soprattutto di un'esistenza nascenti e perciò entrambe chiamate a divenire a loro volta maieutiche e poetiche. In particolare, se si tengono presenti la vicenda e i frutti non solo della filosofia contemporanea in Spagna, ma anche della fenomenologia, dell'ermeneutica, dell'esistenzialismo e della filosofia neoebraica nell'intero Novecento europeo, credo che la maieutica elaborata dall'autrice costituisca una proposta ulteriore e originale, un'interlocutrice preziosa per confrontarsi con queste tradizioni e proseguire con gratitudine il cammino del pensiero. María Zambrano ha raggiunto il sapere dell'anima per via filosofica, non abbandonando, ma riconfigurando la filosofia nella passione di un pensiero esiliato. Avendo conosciuto la tragedia, ma senza lasciare che la nostalgia di una realtà diversa si tramutasse in disperazione o in rancore. Per questo, nella traccia interiore che lascia, il suo pensiero è capace, infine, di risultare felice. Felice come deve essere chi, a un certo punto dell'esistenza, si ritrova liberamente, senza paura né angoscia, a cantare.



# Bibliografia [1]

## Opere di María Zambrano


*Mujeres*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 2005, trad. it. di I. Ribaga, *Donne*, Morcelliana, Brescia 2006 (il volume raccoglie articoli apparsi nel 1928 sul giornale «*El Liberal*»).

*Horizonte del liberalismo*, Morata, Madrid 1996 (prima edizione 1930), trad. it. di D. Cessi Montalto, *Orizzonte del liberalismo*, Selene Edizioni, Milano 2001.

«Los intelectuales en el drama de Espana», in Id., *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, pp. 27-70, poi Trotta, Madrid 1998 (prima edizione, Panorama, Santiago del Chile 1941).

*Pensamiento y poesia en la vida espanola*, La Casa de Espana, Città del Messico 1939, trad. it. a cura di C. Ferrucci, *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, Bulzoni, Roma 2005.


[1] Le indicazioni bibliografiche, limitate ai riferimenti utilizzati in questo studio, sono qui elencate in ordine cronologico per quanto riguarda le opere di Zambrano e in ordine alfabetico per la letteratura critica. Per la bibliografia delle opere dell'autrice rimando a J.M. Sanz, *La razón en la sombra. Antologia del pensamiento de María Zambrano*, Siruela, Madrid 1993.

*Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996 (prima edizione, Morelia, Madrid 1939), trad. it. di L. Sessa, *Filosofia e poesia*, Edizioni Pendragon, Bologna 1998.

*La agonía de Europa*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (prima edizione, Sudamericana, Buenos Aires 1945), trad. it. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999.

*La confesion, genero literario*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione, Luminar, Città del Messico 1943), trad. it. di E. Nobili, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

*Seneca*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione, Losada, Buenos Aires 1944), trad. it. di C. Marseguerra, *Seneca*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

*Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 2001 (prima edizione, Losada, Buenos Aires 1950), trad. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996.

*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991 (prima edizione, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1955), trad. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001.

*Persona y democrazia*, Editoriale Anthropos, Barcelona 1988 (prima edizione, Departamento de Istruccion Publica, San Juan de Puertorico 1958), trad. it. di C. Marseguerra, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

*El sueño creador*, Universidad Veracruzana, Xalapa 1965, poi Turner, Madrid 1986, trad. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

*España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994 (prima edizione, Edhasa, Barcelona 1965), trad. it. di F. Tentori, *Spagna. Pensiero, poesia e una città*, Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2004.

«La tumba de Antigona», in Id., *Senderos*, cit., pp. 201-265 (prima edizione, Siglo XXI, Città del Messico 1967), trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano 1995.

*Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002 (prima edizione 1977), trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991 (nuova edizione, Bruno Mondadori editore, Milano 2004).



*Unamuno*, Fundación María Zambrano, Málaga 1983, trad. it. di C. Marseguerra, *Unamuno*, Bruno Mondadori editore, Milano 2006.

*De la aurora*, Tabla Rasa, Madrid 2004 (prima edizione, Turner, Madrid 1986), trad. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000.

*Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, trad. it. di R. Prezzo e S. Marcelli, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000.

*Notas de un metodo*, Mondadori, Madrid 1989, trad. it. di S. Tarantino, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003.

«A modo de autobiografia. Maria Zambrano», *Compluteca*, n. 5, 1989, pp. 7-15, trad. it. di E. Laurenzi, «Quasi un'autobiografia», *Aut Aut*, n. 279, 1997, pp. 125-134.

*Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1990), trad. it. di C. Ferrucci, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

*Algunos lugares de la pintura*, Espansa-Calpe, Madrid 1991, trad. it. di R. Prezzo, *Luoghi della pittura*, Edizioni Medusa, Milano 2002.

*Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1992), trad. it. di L. Sessa e M. Sartore, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004.

*Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca 1995, trad. it. di E. Laurenzi, *Le parole del ritorno*, Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2003.

*Razón poética*, Editorial Agora, Málaga 2000 (con G. Gomez Cambres).

*Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, Le Lettere, Firenze 2006 (il volume raccoglie articoli apparsi tra il 1951 e il 1978).

## Letteratura critica

Aa.Vv., «Una pensatrice in esilio», *Aut Aut*, n. 279, 1997 (numero monografico).

Aa.Vv., *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, Alinea editrice, Firenze 2002.

AA.Vv., «María Zambrano. La razón sumergida», *Archipiélago*, n. 59, 2003 (numero monografico).

AA.Vv., *Il pensiero di María Zambrano*, Forum, Udine 2005.

Aa.Vv., *La passività*, Bruno Mondadori editore, Milano 2006.

Aranguren J.L.L., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga 1983.

Blundo Canto G., *María Zambrano. Un'ontologia della vita*, Cittadella editrice, Assisi 2006.

Boella L., *Cuori pensanti*, Edizioni Tre Lune, Mantova 1998.

Bundgård A., *Mas alla de la filosofia. Sobre el pensamiento filosofico-mistico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid 2000.

Buttarelli A., *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori editore, Milano 2004.

Cioran E., *Exercises d'admiration*, Gallimard, Paris 1986, trad. it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, *Esercizi d'ammirazione*, Adelphi, Milano 1995.

Dorang M., *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Vervuert Verlag, Frankfurt 1995.

Eguizabal J.I., *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

Fernández Martorell C., *María Zambrano. Entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, Madrid 2004.

Ferrucci C., *Le ragioni dell'altro: arte e filosofia in María Zambrano*, Dedalo, Bari 1995.

Gomez Blesa M., Santiago Bolaños F. (eds.), *María Zambrano: el canto del labirinto*, Gráficas Ceyde, Segovia 1992.

Gomez Cambres C.G., *El camino de la razón poetica*, Libreria Ágora, Málaga 1992.

Hue C., «Geste et contemplation: la peinture selon María Zambrano», *Critique*, n. 704-705, 2006, pp. 155-166.



Jiménez J.D., *Los senderos olvidados de la filosofia. Una aproximación al pensamento de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid 1991.

Maillard C., *El monte lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga 1990.

Maillard C., *La creación por la metáfora. Introdución a la razón poética*, Anthropos, Barcelona 1992.

Mancini R., «Ermeneutica come risveglio. La via maieutica di María Zambrano», *Ermeneutica Letteraria*, n. 1, 2005, pp. 9-30.

Mancini R., «La promessa dell'Europa», in Aa.Vv., *Identità europea e libertà*, a cura di F.L. Marcolungo, Cleup, Padova 2006, pp. 11-42.

Ortega-Muñoz J.F., *Introdución al pensamiento de María Zambrano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1994.

Pezzella A.M., *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.

Prezzo R., *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006.

Revilla C. (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamento en el orden del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 1998.

Revilla C., *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofia de María Zambrano*, Icaria, Barcelona 2005.

Russo M.T., *María Zambrano: la filosofia con nostalgia e speranza*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001.

Sanz J.M., *Encuentro sin fin*, Endymion, Madrid 1996.

Savignano A., *María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti, Genova 2004.

Tommasi W., «Castità della mente e amore per il mondo: Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano», in AA.Vv., *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, a cura di P. Ricci Sindoni, Studium, Roma 2004, pp. 267-276.

Zucal S., «María Zambrano. Parola, azione e persona», in AA.Vv., *Cristianesimo e cultura politica*, Paoline, Milano 2006, pp. 144-171.